

DAS PATRISTISCHE PRINZIP

SUPPLEMENTS TO
VIGILIAE CHRISTIANAE

Formerly Philosophia Patrum

TEXTS AND STUDIES OF EARLY CHRISTIAN LIFE
AND LANGUAGE

EDITORS

J. DEN BOEFT — R. VAN DEN BROEK — W.L. PETERSEN
D.T. RUNIA — J.C.M. VAN WINDEN

VOLUME LVIII



DAS PATRISTISCHE PRINZIP

EINE STUDIE ZUR THEOLOGISCHEN BEDEUTUNG
DER KIRCHENVÄTER

VON

ANDREAS MERKT



BRILL
LEIDEN • BOSTON • KÖLN
2001

This book is printed on acid-free paper.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Merkt, Andreas.

Das patristische Prinzip : eine Studie zur theologischen Bedeutung der Kirchenväter / von Andreas Merkt.

p. cm. — (Supplements to Vigiliae Christianae, ISSN 0920-623X ; v. 58)
Includes bibliographical references (p.) and index.

ISBN 9004122214 (alk. paper)

1. Fathers of the church. 2. Theology, Doctrinal—History. I. Title. II. Series.

BR67 .M465 2001
230'.11—dc21

2001037441

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Merkt, Andreas :

Das patristische Prinzip : eine Studie zur theologischen Bedeutung der Kirchenväter / von Andreas Merkt. – Leiden ; Boston ; Köln : Brill, 2001
(Supplements to Vigiliae Christianae ; Vol. 58)
ISBN 90-04-12221-4

ISSN 0920-623X
ISBN 90 04 12221 4

© Copyright 2001 by Koninklijke Brill nv, Leiden, The Netherlands

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher.

*Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by Brill provided that the appropriate fees are paid directly to The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910 Danvers MA 01923, USA.
Fees are subject to change.*

PRINTED IN THE NETHERLANDS

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort	xi
I. Einleitung	1
1. Ein sprechendes Bild: Die Kirchenväter in Calixts ‘studium’	1
2. Die Frage: Patristisches Prinzip heute	4
3. Der Antwortweg: Die Theorie vom <i>consensus</i> <i>quinquesaecularis</i> als negativer Präzedenzfall	9

ERSTER TEIL

DAS FALLBEISPIEL

DIE THEORIE VOM *CONSENSUS QUINQUESAECULARIS* IM HISTORISCHEN KONTEXT

II. Humanismus und Irenik

Der biographisch-geistesgeschichtliche Mutterboden der Theorie vom <i>consensus quinquesaecularis</i>	15
1. Die frühen Jahre eines Humanisten	16
<i>Elternhaus, Schule, Studium (1586–1609)</i>	16
<i>Bildungsreisen (1609–1612)</i>	20
2. Humanismus, Gelehrtenrepublik und Irenik	24
3. Die Tradition der sogenannten altkatholischen Irenik	27
<i>Georg Witzel (1501–1573)</i>	28
<i>Georg Cassander (1513–1566)</i>	30
<i>Mark Anton de Dominis (1560–1624)</i>	33

III. Irenik und Kirche

Der biographisch-kirchengeschichtliche Hintergrund	37
1. Calixts Stellung im Luthertum seiner Zeit	38
<i>Am Gängelband des Konsistoriums (1613–1624)</i>	38
<i>Eine Zeit relativen Friedens im Verhältnis zur Orthodoxie</i> <i>(1625–1644)</i>	40
<i>Der Synkretistische Streit (1645–1656)</i>	45

2. Calixts Verhältnis zu Katholiken und zur Katholischen Kirche	54
3. Beziehungen zu Gelehrten der reformierten Tradition	67
4. Calixts Kirchenbegriff als Grundlage seiner Irenik	74
IV. Theologie als Wissenschaft	
Der wissenschaftstheoretische Rahmen	76
1. Die Prolegomena zur Epitome Theologiae: Eine wissenschaftstheoretische Grundlegung der Theologie	76
2. Die Theologie als rationale Wissenschaft	78
3. Die soteriologisch-anthropologische Perspektive: Theologie als praktische Wissenschaft	80
4. Die erkenntnistheoretische Grundlegung der Theologie	82
V. Theologie und Geschichte	
Der geschichtstheoretische Zusammenhang	86
1. Calixts Geschichtsbild	86
2. Die historia als theologische Disziplin und Methode	91
VI. Consensus quinquesaecularis	
Definition und Funktion der Calixtschen Version des patristischen Prinzips	96
1. Der Kontext der ersten Formulierung der Theorie vom <i>consensus quinquesaecularis</i>	96
2. Die Definition des Traditionsprinzips	102
3. Die Funktion des <i>consensus quinquesaecularis</i>	111

ZWEITER TEIL

DIE *AUCTORITAS PATRUM* IN DER FRÜHEN NEUZEIT

VII. Die lutherische Kritik	
Zur Bedeutung der alten Kirche im frühen Luthertum	121
1. Sola scriptura: Luthers Relativierung der Väterautorität	121

<i>Die Leipziger Disputation 1519 und die Formulierung des sola scriptura in den zwanziger Jahren</i>	122
<i>Die Auseinandersetzungen um das Abendmahlsverständnis</i>	125
<i>Von den Konziliis und Kirchen 1539</i>	127
<i>Welche Bedeutung schreibt Luther den Vätern trotz aller Relativierung zu?</i>	130
<i>Luther und die humanistische Geschichtsdeutung</i>	131
2. <i>Traditio als testimonium verae doctrinae: Zur Entwicklung eines lutherischen Traditionsverständnisses</i>	134
<i>Luther</i>	134
<i>Melanchthon</i>	135
<i>Georg Major</i>	140
<i>Flacius Illyricus und die Zenturiatoren</i>	142
<i>Martin Chemnitz</i>	145
3. <i>Calixts 'Heimatfront': Die lutherische Orthodoxie</i>	146
<i>Johann Gerhard, der "Kirchenvater der lutherischen Orthodoxie"</i>	146
<i>Abraham Calov und Johann Hülsemann</i>	149
VIII. <i>Die katholische Kritik</i>	
<i>Zur theologischen Begründung und Begrenzung der auctoritas patrum in der katholischen Theologie der frühen Neuzeit</i>	154
1. <i>Das Tridentinum: Die Dekrete der vierten Sitzung</i>	154
2. <i>Melchior Cano: Der auctoritas sanctorum veterum als locus theologicus</i>	156
<i>Die loci theologici: Absicht und Aufbau</i>	157
<i>Der Aufbau des siebten Buches</i>	158
<i>Die vier Konklusionen über die Irrtumsfähigkeit der Väter</i>	159
<i>Die Konklusionen über die "Unfehlbarkeit" der Kirchenväter</i>	161
<i>Die Begründung der auctoritas veterum</i>	162
3. <i>Calixts katholische Gegner</i>	167
<i>Veronius</i>	167
<i>Veit Erbermann</i>	169

DRITTER TEIL

DIE *AUCTORITAS PATRUM* IN DER MODERNE UND
'POST-MODERNE'

IX. Vom 17. zum 20. Jahrhundert

Das Scheitern von Calixts Theorie und seine Gründe	175
1. Das historische Scheitern: Konfessionalismus, Konversion und Toleranz	175
2. Das "ökumenische" Problem: Die Inkompatibilität der konfessionellen Prinzipien und die ökumenische Untauglichkeit der Lehre von den Fundamentalarartikeln	179
3. Das geschichtstheoretische Problem: Die Veränderung des Geschichtsbewußtseins und das Freudwerden der Tradition in der Neuzeit	183
<i>Stagnation, Archäolatrie und Enderwartung: Zum vormodernen Geschichtsbewußtsein</i>	184
<i>Dynamik, Modernismus und offene Zukunft: Zum modernen Geschichtsbewußtsein</i>	191
4. Das 'ekklesial-akademische' Problem: Zur Spannung zwischen patristischer Wissenschaft und kirchlicher Lehre	196
<i>Die Enttheologisierung der Patristik: Von der theologia patristica zur antiken Kultur- und Geistesgeschichte</i>	197
<i>Die Häresieverdächtigkeit der Patristik: Das Beispiel der gallikanisch-römischen Auseinandersetzungen</i>	206

X. Perspektiven

Ansätze zu einer zeitgemäßen und traditionsgeleiteten Begründung und Verwirklichung des patristischen Prinzips	217
1. Auctoritas patrum: Möglichkeitsbedingungen für eine Erneuerung der Väterautorität in der Gegenwart	219
<i>Die historische Bedingtheit des neuzeitlichen Autoritätsverlustes der Kirchenväter</i>	219
<i>Kirchliche Akzeptanz und wissenschaftliche Plausibilisierbarkeit als unabdingbare Maßstäbe für eine Erneuerung der Väterautorität</i>	226

2. Ars critica: Zu Wissenschaftlichkeit und Kirchlichkeit der Patristik	233
<i>Das 'zeitlose' Geschichtsmodell</i>	233
<i>Rezeptionsorientierte Interpretation</i>	238
3. Patrologia oder theologia patristica? Zu Aufgabe und Charakter der Patristik	240
4. Antiquitas ecclesiastica: Die besondere Bedeutung der Alten Kirche und ihre zeitliche Begrenzung	244
<i>Die besondere Bedeutung der Alten Kirche</i>	244
<i>Die zeitliche Begrenzung der Väterkirche</i>	246
5. Consensus Patrum: Das Problem von Einheit und Vielfalt der Väter und die Frage ihrer ökumenischen Bedeutung	249
6. Patres: Zum Begriff des Kirchenvaters	254
Quellen	259
Literatur	263
Register	279

VORWORT

Es wird ein Mangel an historischem Sinn darin kund, wenn jüngere Gelehrte von vornherein in eng umschriebene Probleme der Patristik sich einkapseln und dann nie den inneren Antrieb empfinden, den geschichtlichen Mächten näherzutreten, die das Leben der Kirche der Gegenwart bestimmen.¹

Diese Feststellung Reinhold Seebergs, in bewußtem Gegensatz zum historischen Positivismus seiner Zeit geäußert, hat auch heute nichts an Gültigkeit verloren. Sie kann, ohne daß ich mich dadurch mit dem gesamten Geschichtsdenken des bedeutenden Lutheraners einverstanden erklären möchte, auch die Motivation beschreiben, aus der heraus die vorliegende Arbeit entstanden ist: Nachdem ich bislang "eng umschriebene Probleme der Patristik" bearbeitet hatte, empfand ich sozusagen den inneren Antrieb, "den geschichtlichen Mächten [Ich würde es vielleicht weniger pathetisch formulieren!] näherzutreten, die das Leben der Kirche der Gegenwart bestimmen". Die "geschichtlichen Mächte", auf die ich mich beziehe, umfassen die Identitäts- und Traditionskrise der Kirche in der Moderne, den Konflikt zwischen kirchlicher Autorität und akademischer Wissenschaft sowie die Ökumene. Im Blick auf dieses Kräftefeld habe ich den Versuch unternommen, die gegenwärtige Krise des *argumentum patristicum* durch eine Reflexion auf die neuzeitliche Entwicklung der Väterautorität in einer Fallstudie zu beleuchten – zugegeben, ein recht kühnes Unterfangen, das vielleicht (dies sei zu meiner Entschuldigung gesagt) gerade der Unbekümmertheit und Unwissenheit eines "jüngeren Gelehrten" bedarf.

Die Grundfassung dieser Monographie wurde im Wintersemester 1998/99 am Fachbereich Katholische Theologie der Johannes-Gutenberg-Universität in Mainz als Habilitationsschrift eingereicht. Aufgrund dieser Arbeit und weiterer Leistungen erhielt ich am 1. Juni 1999 die *Venia Legendi* im beantragten Umfang. Mein Dank gilt deshalb an erster Stelle dem Professorium des Fachbereichs, vor allem den beiden Gutachtern Prof. Dr. Theofried Baumeister, dessen Noblesse und Integrität ich gerade da zu schätzen gelernt habe, wo

¹ Zit. in: Peter MEINHOLD, *Geschichte der kirchlichen Historiographie* 2 (Freiburg 1967) 425.

er andere Positionen vertritt, und Prof. Dr. Armin Kreiner, der sich freundlicherweise der Mühe unterzogen hat, als Systematiker eine historische Arbeit zu beurteilen. Für sein Einverständnis zur Erteilung der *Venia Legendi* weiß ich mich Herrn Karl Kardinal Lehmann dankbar verbunden.

Die Arbeit ist aus meiner Tätigkeit in der Abteilung für Religionsgeschichte am Institut für Europäische Geschichte in Mainz hervorgegangen. Ein herzliches Dankeschön richtet sich darum an die Adresse des Institutsdirektors Prof. Dr. Gerhard May, der die Studie angeregt und gefördert hat. Er hat mir auch das ehrenvolle Angebot unterbreitet, die Arbeit in der renommierten Institutsreihe zu veröffentlichen, wo sie aber, wie ich befürchtete – schließlich handelt es sich um eine eher ‘neuzeitliche’ Reihe –, kaum ihre primären Adressaten, die Patristiker, erreicht hätte. Deshalb gilt mein Dank auf der anderen Seite dem Brill-Verlag und besonders den Herausgebern der *Vigiliae Christianae* für ihre Bereitschaft, eine zwar an Patristiker gerichtete, zeitlich aber in der Neuzeit angesiedelte Untersuchung in eine patristische Reihe aufzunehmen.

Meinen Dank möchte ich auch den folgenden Personen aussprechen, die mir ihre Zeit und ihren Geist geschenkt, mir wertvolle Hinweise gegeben oder Ermutigung zugesprochen haben, Entwürfe Korrektur gelesen oder auf andere Weise geholfen haben: Dr. Harry Albrecht, Stefanie Cochrum, Dr. Joris van Eijnatten, Margit Happle, Beate Hirt, Stefan Maier, Hans-Joachim Müller, Prof. Dr. Marius Reiser, Christoph Schäfer, Dr. Matthias Schnettger, Dr. Georg Steins, Dr. Rainer Vinke – und natürlich meiner Frau und meinen Kindern für einen guten Teil der Welt jenseits meines Schreibtischs.

Dank schulde ich auch den Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen folgender Bibliotheken: Herzog-August Bibliothek Wolfenbüttel; Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen; in Tübingen die Bibliotheken der Universität und des Theologicums; in Mainz die Stadtbibliothek sowie die Bibliotheken des Bischöflichen Priesterseminars, des Instituts für Europäische Geschichte und des Fachbereichs Katholische Theologie der Universität.

Außerdem verdanke ich zahlreiche Anregungen dem Gespräch in folgenden akademischen Kreisen: Projektgruppe *Union, Konversion, Toleranz*; Arbeitskreis *Patristik*; Forschungsgruppe *Auctoritas Patrum*; Theologisches Werkwochenende *Cusanuswerk*. Ohne die instruktive Begleitung, die ich in diesen Foren gerade auch durch Nichtpatristiker,

speziell systematische Theologen und Historiker der Neuzeit erfahren habe, hätte ich es wohl nicht gewagt, die Grenzen meiner Disziplin so weit zu überschreiten, wie es für diese Studie erforderlich war.

Eine dankbare Erwähnung verdient nicht zuletzt die Theologische Fakultät der Universität Regensburg. Sie hat im Mai 2000 die vorliegende Arbeit mit dem Preis der Dr. Kurt-Hellmich-Stiftung für ökumenische Forschung ausgezeichnet. Der Deutschen Forschungsgemeinschaft danke ich für einen namhaften Druckkostenzuschuß.

Selbstverständlich ist keiner und keine der Genannten verantwortlich für Unzulänglichkeiten des Buches. Ich hoffe, gerade seine unvermeidliche Begrenztheit macht es zu einem offenen Werk, das zum Weiterdenken einlädt. Es soll ja keine Diskussion abschließen, sondern lediglich den Hintergrund ausleuchten, den eine Standortbestimmung der Patristik als theologischer Disziplin berücksichtigen muss. Sollte es da oder dort tatsächlich dazu anregen, über die Bedeutung der Kirchenväter für die gegenwärtige Theologie und Kirche nachzudenken, so wäre ein wesentliches Ziel erreicht.

Das Manuskript wurde im wesentlichen im Jahre 1998 abgeschlossen. Danach erschienene Literatur konnte nur noch in Ausnahmefällen berücksichtigt werden. Auch die alte Rechtschreibung wurde beibehalten.

Um dem Leser/der Leserin mühseliges Nachschlagen im Literatur- und Quellenverzeichnis zu ersparen, werden Titel bei der ersten Erwähnung vollständig angegeben. Ab der zweiten Nennung werden sie durch Autorennamen und Erscheinungsjahr abgekürzt. Titel, die lediglich einmal angeführt werden, sind in der Regel nicht ins Literaturverzeichnis aufgenommen worden. Die vollständigen Titel sonstiger Schriften, die nicht im Literaturverzeichnis erwähnt sind, können über das Personenregister ermittelt werden.

Mainz im Februar 2001

KAPITEL I

EINLEITUNG

*Write it historically.*¹

John Henry Newman

1. *Ein sprechendes Bild: Die Kirchenväter in Calixts studium*

Kurz nach der Mitte des 17. Jahrhunderts hat Christian Romstedt den lutherischen Theologen Georg Calixt, dessen Theorie vom *consensus quinquesaecularis* den Brennpunkt der vorliegenden Untersuchung darstellt, in einem Porträt festgehalten.² Dieses Bildnis veranschaulicht das Paradox der anwesenden Abwesenheit der Kirchenväter ebenso wie die Dominanz des sie erforschenden neuzeitlichen Individuums – zwei Momente, die ein wesentliches Problem der *auctoritas patrum* unter den Bedingungen der Neuzeit anzeigten.

Im Hintergrund des Bildes erblicken wir die Väter als Tote in Körpern aus Leder und Papier, aufgebahrt als seelenlose Kulisse eines Lebenden, anwesend nur in der "Sprache der Abwesenden",³ der Schrift. Im Vordergrund thront bildfüllend der Lebende in der Pose des barocken Gelehrten, das neuzeitliche Individuum Georg Calixt, Professor der Theologie in Helmstedt.

In der Hand hält er selbstbewußt die Feder. Sie dient ihm gleichsam als Zauberstab: Indem er die Toten zitiert, kann er sie auferstehen lassen; indem er sie ignoriert, läßt er sie weiter in ihren Gräbern schlummern. Seine Schreibfeder ist mächtig genug, die jahrhunder-

¹ Motto auf der Vorderseite des Notizbuches, in dem NEWMAN die Ideen für seinen *Essay on the Development of Christian Doctrine* sammelte, zitiert bei Owen CHADWICK, *From Bossuet to Newman* (Cambridge 1982 [1957]) 139.

² Das Bild findet sich zahlreichen frühen Drucken von Calixts Schriften vorgebunden. Vgl. auch Martin WARNKE, "Das Bild des Gelehrten im 17. Jahrhundert", in: Sebastian Neumeister/Conrad WIEDEMANN (Hg.), *Res publica litteraria. Die Institutionen der Gelehrsamkeit in der frühen Neuzeit* (Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung 14) 1 (Wolfenbüttel 1987) 1–31, wo es auf Seite 20 reproduziert ist.

³ Sigmund FREUD, *Das Unbehagen in der Kultur*, in: ders., *Gesammelte Werke XIV. Werke aus den Jahren 1925–1931*, hg. v. Anna Freud (Frankfurt a.M. 1948) 422–506, dort 449.



telang mythisch verklärten Väter auf ein menschliches Maß zu stützen. Schonungslos skizziert sie ihre persönlichen Schwächen und unterstreicht sie ihre intellektuellen Mängel. Auf diese Weise werden aus Subjekten der Weisheit Objekte der Wissenschaft, aus anrufbaren Heiligen abrufbare Texte. Den Sinn dieser Texte bestimmt der Gelehrte. Indem er schreibt, gibt er die *legenda*: Er, das gelehrte Individuum, zeigt, wie die Repräsentanten der Alten Kirche zu lesen sind. Er gibt eine Lektion, eine Lehre, die seine Lesart ist.

Die Relativierung der Väter, die Individualisierung der Auslegung, die Verwandlung von lebendiger Tradition in die Totenstarre von

Texten – all dies sind Phänomene, welche die *Verwissenschaftlichung der Väterkunde* in der Neuzeit mit sich gebracht hat. Sie bilden einen von drei Fragenkomplexen der neuzeitlichen Patristik, dem die vorliegende Untersuchung sich widmet.

Ein zweiter Problemkreis deutet sich dem aufmerksamen Betrachter ebenfalls in dem Porträt an: Calixt ist in einen Pelzmantel gehüllt. Dieses Kleidungsstück war für den skorbutkranken Mann zum Schutz gegen die Kälte seines Arbeitszimmers sicherlich zweckmäßig, aber es ist doch auch ein Symbol, denn es ist kein kirchliches Gewand, das er trägt. Den „ungewöhnlichen/einem Theologo unanständigen Habit“⁴ hatten gerade seine lutherischen Gegner moniert, die selbst im Predigerkleid aufzutreten pflegten. So sehen wir auf dem nebenstehendem Porträt den Gegenspieler Calixts, Abraham Calov.⁵ Er präsentiert sich im Rahmen eines barocken Kirchenbaus in der aufrechten Haltung des Predigers mit der Bibel in der Hand unter dem Zeichen des Kreuzes. Calixt dagegen, der wie sein Vorbild Melanchthon selbst nie gepredigt hat, verortet sich im *studium*, dem Arbeitszimmer des Gelehrten. Die Welt der Wissenschaft, nicht die Kirche, zumindest nicht die sichtbare, bildet den Horizont, in dem er Theologie als eine rationale Disziplin betreibt. Von daher stellt sich die Frage nach dem *Verhältnis von theologischer Wissenschaft und kirchlicher Lehre*. Dieses bildet den zweiten Gesichtspunkt, unter



⁴ Christoph HARTKNOCH, *Preußische Kirchen-Historia* (Frankfurt a.M. 1686) 939 zitiert dies aus den Vorverhandlungen der Lutheraner vor dem Colloquium Charitativum in Thorn, die Calixt aus diesem und anderen Gründen aus der lutherischen Fraktion ausschließen wollten. Nach Veit ERBERMANN, *Irenici Anticalixtini pars altera* (Mainz 1646) 163 hat Calixt selbst beklagt, „se colloquio repulsum [esse] quod sine habitu ecclesiastico venerit“. Vgl. auch Johann HÜLSEMAN, *Calixtinischer Gewissenswurm* (Leipzig 1654) 894.

⁵ Das Porträt findet sich in der Biblioteka Gdanska PAN, Inventarnummer 4760. Es wurde abgebildet in Friedrich SCHWARZ, *Danzig im Bilde* (Danzig 1913) 168 und zuletzt in *Colloquium Charitativum 1645. Dokumenty i ikonografia Braterskiej Rozmowy odbytej w torunskim ratuszu 28 VIII–21 XI 1645* (Thorn 1995) 31.

dem in der vorliegenden Arbeit das Problem der *auctoritas patrum* in der Neuzeit thematisiert wird.

Für den dritten Aspekt müssen wir die Inschrift über dem Calixt-Porträt betrachten. Hermann Conring, der Schüler und Freund Calixts, preist darin die Friedensliebe seines Meisters, der über die *discordia* zerknirscht gewesen sei und sich von der *vetustas* habe leiten lassen. Zeit seines Lebens hat Calixt seine Väterstudien in den Dienst der Aussöhnung zwischen den getrennten christlichen Konfessionen gestellt. Die *ökumenische Frage* bildet dementsprechend den dritten Gesichtspunkt, unter dem nach der Bedeutung der Autorität der Kirchenväter gefragt werden soll.

Diese drei Fragestränge markieren nicht nur Aspekte der Theorie vom *consensus quinquasecularis*. Sie entsprechen auch drei zentralen Problemen der gegenwärtigen Kirche: dem Skandal der Kirchenspaltung, dem Verhältnis zwischen theologischer Wissenschaft und kirchlicher Lehre sowie der Traditions- und Identitätskrise der Kirche in der Moderne. An diesen Themen kommt man nicht vorbei, wenn man die Frage stellt, von der die vorliegende Untersuchung ausgeht: Kann der Rekurs auf die Kirchenväter unter den gegenwärtigen Bedingungen noch plausibel gemacht werden?

2. Die Frage: Patristisches Prinzip heute

Unter patristischem Prinzip wird hier schlicht in Analogie zur Rede vom Schriftprinzip der Grundsatz verstanden, zur Klärung theologischer und kirchlicher Fragen auf die Schriften der Kirchenväter zurückzugreifen. Die genaue Ausgestaltung dieses Rückgriffs wird hierbei noch offengelassen. Einzelprobleme wie die Abgrenzung des Gegenstands- und Geltungsbereiches oder die Normativität des Rekurses auf die Väter zu erörtern, ist nicht zuletzt das Ziel der vorliegenden Arbeit.

Auf die gegenwärtige Fraglichkeit des patristischen Prinzips hat die Kongregation für das katholische Bildungswesen am 10. November 1989 mit einer *Instruktion über das Studium der Kirchenväter in der Priesterausbildung* geantwortet. Darin werden neben den zurückgehenden Kenntnissen der alten Sprachen vor allem drei Widrigkeiten benannt, die das patristische Studium gefährden. Erstens habe die "globale Ablehnung der Vergangenheit" tendenziell dazu geführt, daß man in der Theologie dazu neige, die Probleme der Gegenwart unter Überspringung der Geschichte direkt mit den Aussagen der Bibel zu konfrontieren. Dadurch werde "die theologische Forschung entweder auf einen reinen

Biblizismus verkürzt (. . .) oder zum Gefangenen des eigenen historischen Horizontes".⁶ Zweitens habe eine einseitige Ausrichtung bei den exegetischen Methoden die Väter mit ihrer anderen Art der Exegese in Verruf gebracht.⁷ Und drittens habe das Traditionsverständnis dem Väterstudium Schwierigkeiten bereitet, und zwar auf zweierlei Weise. Zum einen habe die von manchen vertretene Auffassung, die Tradition sei ein lebloser, fortschrittsbehindernder monolithischer Block, die Väter unattraktiv gemacht. Zum anderen habe gerade auch das konträre Verständnis von Tradition als einem geschichtlichen Prozeß, in dem sich das Überlieferte dynamisch entfaltet, zu einer Wertminderung der Kirchenväter geführt. Dadurch sei die Einsicht in die besondere Bedeutung erschwert worden, welche die patristische Tradition gegenüber der späteren Überlieferung auszeichnet.⁸

Angesichts dieser Infragestellung begründet die Instruktion den Sinn des Väterstudiums: Die Väter seien einerseits Zeugen einer konstitutiven Überlieferung, andererseits vorbildhafte Theologen. Als beispielhaft werden genannt: die Verbindung von Schriftbezug und Traditionsorientierung,⁹ ihre identitätswahrende und zugleich relevanzsichernde Inkulturationsleistung,¹⁰ ihre Begründung der Theologie als vernunftgemäßer Reflexion auf die Offenbarung,¹¹ die Ergänzung der rationalen Durchdringung des Glaubens durch eine mehr affektive und existentielle Aneignung der Offenbarung,¹² ihr kultureller, intellektueller und spiritueller Reichtum, der einen "reich gedeckten Tisch" biete, "an dem sich die Theologen verschiedener Konfessionen immer begegnen können".¹³

Es gibt nur wenige Publikationen neben dieser Instruktion, welche die besonderen Probleme der Patristik in der Gegenwart berücksichtigen.¹⁴ Im Jahre 1961 hat André Benoît das Problem der Vermittlung von

⁶ Kongregation für das katholische Bildungswesen, *Instruktion über das Studium der Kirchenväter in der Priesterausbildung vom 10. November 1989* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 96) (Bonn 1990) Nr. 8. Zum Ganzen vgl. auch Hubertus DROBNER, "Die 'Instruktion über das Studium der Väter in der Priesterausbildung'", *Theologie und Glaube* 81 (1991) 190–201; Ernesto dal COVOLO/A. M. TRIACCA (Hg.), *Lo studio dei Padri della Chiesa oggi* (Rom 1991) und die Beiträge der Zeitschrift *Salesianum* 53 (1991) 7–272.

⁷ Vgl. ebd. 9.

⁸ Vgl. ebd. 10.

⁹ Vgl. ebd. 26–29.

¹⁰ Vgl. ebd. 30–32.

¹¹ Vgl. ebd. 33–36, bes. 34.

¹² Vgl. ebd. 37–40, bes. 37.

¹³ Ebd. 36; vgl. ebd. 41–47.

¹⁴ Mit dem folgenden Überblick wird kein Anspruch auf Vollständigkeit erhoben.

Theologie und Geschichte hervorgehoben und die Aktualität der Kirchenväter für die Exegese, die Dogmatik, die Liturgie, die jungen Kirchen der Missionsländer und die Ökumene herausgestellt.¹⁵ Sieben Jahre später hat Joseph Ratzinger die theologische Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie in den Begriff der "Antwort" gefaßt, durch die dem geoffenbarten Wort erst geschichtliche Dauer verliehen worden sei. Die Erst-Antwort, welche die Väter gegeben hätten, habe auf unwiederholbare Weise die für die Kirche grundlegenden Strukturen geschaffen: die maßgeblichen Glaubensbekenntnisse, die Grundformen des Gottesdienstes, den Kanon der Schrift und die Theologie als rationale Verantwortung des Glaubens. Außerdem komme der Epoche der Väter als Zeit der ungeteilten Kirche ein ökumenische Bedeutung zu.¹⁶ Die ökumenische Relevanz der Väter wurde zwei Jahre darauf auch von Henri Crouzel unterstrichen, der ihre Aktualität noch in drei weiteren Punkten entdeckte: in ihrer Vorbildhaftigkeit für die auch heute nötige Inkulturation des Glaubens, in ihrer geistlichen Tiefe, die sie vor allem ihrer engen Tuchfühlung mit der Schrift verdanken, sowie in ihrem symbolischen Denken, das besser als die begriffliche Theologie den geistlichen Gehalt der Theologie erheben könne.¹⁷ Wie der Katholik Joseph Ratzinger erkennt etwa um die gleiche Zeit auch der Protestant Georg Kretschmar in der Kanonbildung und den Entscheidungen der ökumenischen Konzilien fundamentale Grundentscheidungen, auf die auch heute jede Neuformulierung der autoritativen Lehre rekurrieren müsse.¹⁸ Zudem weist er darauf hin, daß die ökumenische Zusammenarbeit die Reflexion auf das gemeinsame Erbe der alten Kirche nahelege. Auch von orthodoxer Seite wird, wie die Arbeiten von

¹⁵ Vgl. André BENOÎT, *L'actualité des Pères de l'Église* (Cahiers Théologiques 47) (Neuchâtel 1961).

¹⁶ Vgl. Joseph RATZINGER, "Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie", *Theologische Quartalschrift* 148 (1968) 257–282, auch in *Kleronomia* 1 (1969) 15–38 und in: Thomas MICHELS (Hrsg.), *Geschichtlichkeit der Theologie* (Salzburg/München 1970) 63–95 (dort mit Diskussion) sowie unter der Überschrift "Die Bedeutung der Väter im Aufbau des Glaubens" in: Joseph RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie* (München 1982) 139–159.

¹⁷ Vgl. Henri CROUZEL, "Die Patrologie und die Erneuerung der patristischen Studien", in: Herbert VORGRIMMER/Robert VANDERGUCHT (Hrsg.), *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Perspektiven, Strömungen, Motive in der christlichen und nichtchristlichen Welt* 3 (Freiburg/Basel/Wien 1970) 504–529.

¹⁸ Vgl. Georg KRETSCHMAR, "Die Folgerungen der modernen biblischen und patristischen Forschung für das Verständnis und die Autorität der altkirchlichen Tradition", in: Günther GASSMANN/Vilmos VAJTA (Hrsg.), *Tradition im Luthertum und im Anglikanismus* (Oecumenica. Jahrbuch für Ökumenische Forschung 1971/72) (Gütersloh u.a. 1972) 111–129.

Nikolaou, der sich ausdrücklich Ratzinger anschließt, sowie Larentzakís in den späten achtziger Jahren zeigen, die Bedeutung der Väter für die Gegenwart unter anderem mit den Erfordernissen der Ökumene begründet.¹⁹ Demgegenüber wird die ökumenische Relevanz der patristischen Forschung von evangelischen Theologen wie Wilhelm Schneemelcher und Wolfgang Bienert,²⁰ aber auch von einem Katholiken wie Norbert Brox²¹ eher skeptisch beurteilt: Zu unterschiedlich seien die Wertschätzung und die Deutungen der Alten Kirche. So kommt die ökumenische Perspektive in Ekkehard Mühlens Erörterung des Vermächtnisses der Kirchenväter an den heutigen Protestantismus nicht vor.²² Diese hat hingegen der katholische Patristiker Gerhard Feige gerade in den Mittelpunkt seiner Überlegungen gestellt. An einem historischen Beispiel verdeutlicht er, daß der gemeinsame Rekurs auf die Väter durchaus zu Einigungen führen kann.²³ Allerdings sieht auch er angesichts der bekannten Schwierigkeiten den ökumenischen Wert der Besinnung auf die Väter weniger in konkreten Beiträgen zur interkonfessionellen Konsensbildung als in einer Lockerung kontroverstheologischer Verkrampfungen. Die Beschäftigung mit der Alten Kirche stärke das Bewußtsein, daß das Verbindende das Trennende weit überwiege.²⁴

¹⁹ Vgl. Gregor LARENTZAKIS, "Diachrone ekklesiale Koinonia. Zur Bedeutung der Kirchenväter in der orthodoxen Kirche", in: *Anfänge der Theologie. Charisteion J. B. Bauer* (Graz/Wien/Köln 1987) 355–377, bes. 365; Theodoros S. NIKOLAOU, "Die Bedeutung der patristischen Tradition für die Theologie heute", *Orthodoxes Forum* 1 (1987) 6–18, bes. 12 u. 18; bes. zur Notwendigkeit der einer der Dynamik des patristischen Denkens selbst entsprechenden Aktualisierung der Väter vgl. ders., "Die Bedeutung der patristischen Tradition für die Theologie heute", *KNA-ÖKI* 52 (18.12.1991) 5–15, bes. 13–15.

²⁰ Vgl. Wilhelm SCHNEEMELCHER, "Die patristische Tradition in orthodoxer und evangelischer Sicht", in: *Dialog des Glaubens und der Liebe* (Beiheft Ökumenische Rundschau 11) (Frankfurt a.M. 1970) 12–25; Wolfgang A. BIENERT, "Die Bedeutung der Kirchenväter im Dialog zwischen der EKD und Orthodoxen Kirchen", *Ökumenische Rundschau* 44 (1995) 451–472 und ders., "Der Beitrag der Patristik für eine ökumenische Kirchengeschichte", *Informationes theologiae Europae. Internationales ökumenisches Jahrbuch für Theologie* 4 (1995) 27–46.

²¹ Vgl. Norbert BROX, "Patrologie", in: Peter EICHER (Hg.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe. Erweiterte Neuauflage* 4 (München 1991) 184–192, dort 189.

²² Vgl. Ekkehard MÜHLENBERG, "Das Vermächtnis der Kirchenväter an den modernen Protestantismus", in: Adolf Martin RITTER (Hrsg.), *Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum* (Göttingen 1979) 380–394.

²³ Vgl. Gerhard FEIGE, "Die Väter der Kirche – eine ökumenische Herausforderung?", in: Wolfgang BIENERT (Hrsg.), *Unterwegs zum einen Glauben. FS Lothar Ullrich* (Erfurter theologische Studien 74) (Leipzig 1997) 430–447, dort 444.

²⁴ Vgl. ebd. 446.

Die meisten dieser Arbeiten, die sich der Aktualität der Väter widmen, berücksichtigen wenigstens am Rande die geistige Situation, in der heute auf die Väter rekurriert wird. Dabei stehen im Vordergrund, wie deutlich geworden sein dürfte, die Erfordernisse der heutigen Ökumene. Hier und da wird wie in der vatikanischen Instruktion knapp auf den Verlust der Vergangenheitsorientierung hingewiesen, der die Beschäftigung mit den Vätern obsolet erscheinen lasse,²⁵ auf die jungen Kirchen, durch welche die Frage der Globalisierbarkeit des altkirchlichen Erbes gestellt wird, auf die ökumenische Zusammenarbeit, die zu einer Besinnung auf das Gemeinsame zwingt, auf die Säkularisierung, welche erneut an die Situation der Kirche in der prächristlichen Gesellschaft der vorkonstantinischen Zeit denken läßt.²⁶ Insbesondere Ragnar Holte und Maurice Wiles haben das moderne Wirklichkeitsverständnis im Blick auf seine Auswirkungen auf die Autorität der alten Kirche untersucht.²⁷

Woran es bislang jedoch noch fehlt, ist eine umfassende historische Reflexion auf die spezifisch neuzeitlichen Voraussetzungen des gegenwärtigen Problems der *auctoritas patrum*. Diese Voraussetzungen beinhalten nicht nur den äußeren Kontext, der zum Teil bereits in den genannten Arbeiten bedacht wurde, sondern auch ein inneres Problem der theologischen Disziplin der Patristik selbst: Diese bildet in ihrer heutigen Form das Ergebnis einer geschichtlichen Entwicklung, durch die sie selbst relativiert wird. Die historische Aufarbeitung des spezifisch neuzeitlichen Rückgriffs auf die Väter ist dementsprechend das Thema der vorliegenden Untersuchung.

²⁵ Vgl. z.B. RATZINGER 1968, 258.

²⁶ Zu allen drei Punkten vgl. z.B. KRETSCHMAR 1972, 113–115. Vgl. auch Stephan Ch. KESSLER, „Alte Kirche heute. Standortbestimmung einer theologischen Disziplin“, *Herder-Korrespondenz* 52 (1998) 516–521.

²⁷ Vgl. Maurice F. WILES, „The Consequences of Modern Understanding of Reality for the Relevance and Authority of the Tradition of the Early Church in our Time“, in: Günther GASSMANN/Vilmos VAJTA (Hrsg.), *Tradition im Luthertum und im Anglikanismus* (Oecumenica. Jahrbuch für Ökumenische Forschung 1971/72) (Gütersloh u.a. 1972) 130–145 u. Ragnar HOLTE, „The Consequences of Modern Theories of Reality for the Relevance and Authority of the Early Church in our Time“, in: ebd. 146–155.

3. *Der Antwortweg: Die Theorie vom consensus quinquesaecularis als negativer Präzedenzfall*

Der hier gewählte historische Ansatz zur Beantwortung der Frage nach Bedeutung und Schwierigkeiten des patristischen Prinzips in der Gegenwart erspart zum Teil die Spekulation und erleichtert dadurch die Reflexion. Die Möglichkeit folgt ja bekanntlich aus der Tatsächlichkeit. Die möglichen Schwierigkeiten des patristischen Prinzips ergeben sich somit aus den tatsächlichen, historisch aufweisbaren Gründen für das Scheitern des Prinzips in einer spezifischen Gestalt.

Die historische Gestalt, die hier als negativer Präzedenzfall betrachtet werden soll, ist die Theorie vom *consensus quinquesaecularis*. Sie besagt, daß theologische Streitfragen, insbesondere die konfessionstrennenden, dadurch geklärt werden können, daß man sich gemeinsam auf den Konsens der Kirche der ersten fünf Jahrhunderte zu diesen Fragen besinnt. In dieser Ausprägung ist das patristische Prinzip geradezu zur Signatur der Theologie eines Mannes geworden: Georg Calixt.²⁸ Das Beispiel bietet sich aus einer Reihe von Gründen an.

An erster Stelle wird daran der enge Zusammenhang zwischen dem patristischen Prinzip und dem theologischen Fach der Patristik deutlich. Denn Georg Calixt hat nicht nur die Theorie vom *consensus quinquesaecularis* propagiert, sondern auch die Patristik zu einem

²⁸ Eine Darstellung der einschlägigen Literatur zu Calixt erübrigt sich durch den Hinweis auf den ausführlichen Überblick, den Inge MAGER, *Georg Calixt. Werke in Auswahl 1: Einleitung in die Theologie* (Göttingen 1978) 12–28, beginnend mit dem 18. Jahrhundert, bietet. Zu ergänzen ist lediglich die Münchner Habilitationsschrift von Christoph BÖTTIGHEIMER, *Zwischen Polemik und Irenik. Die Theologie der einen Kirche bei Georg Calixt* (Studien zur systematischen Theologie und Ethik 7) (Münster 1996) sowie einige kleinere Aufsätze verschiedener Autoren, die dort zitiert werden, wo es der Gedankengang der vorliegenden Untersuchung nahelegt. Die Theorie vom *consensus quinquesaecularis* wurde bislang nur im Zusammenhang mit anderen Fragen behandelt, mit dem Kirchenbegriff bei BÖTTIGHEIMER, ebd. 152–171, der theologischen Prinzipienlehre bei Peter ENGEL, *Die eine Wahrheit in der gespaltenen Christenheit. Untersuchungen zur Theologie Georg Calixts* (Göttinger theologische Arbeiten 4) (Göttingen 1976) 127–138, der ökumenischen Frage bei Hermann SCHÜSSLER, *Georg Calixt. Theologie und Kirchenpolitik. Eine Studie zur Ökumenizität des Luthertums* (VIEG 25) (Wiesbaden 1961) 71–79 und Friedrich Wilhelm KANTZENBACH, *Das Ringen um die Einheit der Kirche im Jahrhundert der Reformation. Vertreter, Quellen und Motive des "ökumenischen" Gedankens von Erasmus von Rotterdam bis Georg Calixt* (Stuttgart 1957) 236–241. – Calixt spricht selbst nur vom *consensus antiquitatis*. Die Bezeichnung *consensus quinquesaecularis* geht auf seinen Straßburger Gegenspieler Dorsche zurück, wird jedoch hier vorgezogen, weil sie ein Spezifikum der Theorie, nämlich die exakte zeitliche Begrenzung der normativen Väterzeit, zum Ausdruck bringt. S.u. VI.

akademischen Lehrfach erhoben.²⁹ Es lassen sich am Ursprung dieser Disziplin bereits die Krisenursachen des patristischen Prinzips identifizieren. Auch die weitere Entwicklung des Faches, die im Rahmen dieser Arbeit ebenfalls skizziert wird, spiegelt die jeweilige Bedeutung des patristischen Prinzips.³⁰

Zudem hat sich Calixt darum bemüht, die Theologie als eine rationale Wissenschaft zu begründen. In dieser Verwissenschaftlichung der Theologie kann man den Keim für zwei Probleme entdecken, welche die weitere Entwicklung der Patristik bestimmen sollten: zum einen die Entdogmatisierung und Enttheologisierung der Patristik, die sich zunächst vor allem im Protestantismus vollzog,³¹ zum anderen die Spannung zwischen patristischer Wissenschaft und kirchlicher Autorität, wie sie in der katholischen Kirche wiederholt aufgetreten ist.³²

Obendrein enthält Calixts Theorie bereits den Aspekt, der in der Gegenwart vor allem zugunsten des Väterstudiums vorgebracht wird: die Ökumene. Der Helmstedter hat seine Theorie in erster Linie als Mittel zu einer Annäherung der Konfessionen verstanden. Damit hat er jedoch heftigen Widerspruch erfahren, der bereits die Schwierigkeiten einer ökumenischen 'Instrumentalisierung' der Väter benennt.

Diesen Aspekten entsprechend wird die Irenik Calixts zunächst im folgenden II. Kapitel vor ihrem humanistischen Hintergrund und dann im III. Kapitel in ihrem kirchenpolitischen und ekklesiologischen Zusammenhang dargestellt. Daraufhin erörtern das IV. und V. Kapitel nacheinander seinen Theologiebegriff und sein Geschichtsdenken. Im Rahmen dieses Koordinatensystems präsentiert dann das VI. Kapitel die Theorie vom *consensus quinquesaecularis* selbst. Der Widerspruch, den Calixt von lutherischer und katholischer Seite erfahren hat, wird in den folgenden beiden Kapiteln VII und VIII vor dem Hintergrund der jeweiligen konfessionellen Tradition zur Frage der Väterautorität referiert. Anschließend greift das IX. Kapitel die ökumenische, geschichtstheoretische und 'kirchlich-akademische' Dimension der Frage auf und benennt entsprechende Gründe für das Scheitern von Calixts Theorie. Das X. Kapitel schließlich zieht aus den erarbeiteten

²⁹ Nominell heißt sie hier noch *theologia historica*, faktisch handelt es sich jedoch, wie der Lehrplan zeigt, um eine *theologia patristica* mit einem knappen Anhang zur nachpatristischen Theologie. S.u. II 1 u. V 2.

³⁰ S.u. IX 2 u. 3.

³¹ S.u. IX 2 (1. Unterpunkt).

³² S.u. IX 2 (2. Unterpunkt).

Einsichten ein Fazit, indem es Perspektiven für eine zeitgemäße und zugleich traditionsgeleitete Begründung des patristischen Prinzips aufzuzeigen versucht.

Damit gliedert sich das Buch in drei Hauptteile. Der Erste Teil präsentiert das Fallbeispiel: Hier wird die Theorie vom *consensus quinq̄saecularis* in ihrem historischen Kontext dargestellt (II. bis VI. Kapitel). Danach weitet sich die Perspektive. Der Zweite Teil behandelt allgemein die theologische Autorität der Kirchenväter in der frühen Neuzeit (VII. und VIII. Kapitel). Der Dritte Teil schließlich bietet eine *tour d'horizon* zur Väterautorität in der Moderne und 'Postmoderne' (IX. und X. Kapitel).³³

³³ Die Bezeichnung 'Postmoderne' wird hier, wohlgemerkt, lediglich verwendet, um auf ein diffuses Spektrum modernitätskritischer bzw. unmodern erscheinender Tendenzen in der Gegenwart anzudeuten. Dabei sollen die Anführungszeichen meine Weigerung signalisieren, mich im Rahmen dieses Buches auf grundsätzliche Diskussionen über diesen Begriff einzulassen.

ERSTER TEIL

DAS FALLBEISPIEL
DIE THEORIE VOM *CONSENSUS QUINQUESAECULARIS*
IM HISTORISCHEN KONTEXT

KAPITEL II

HUMANISMUS UND IRENIK

DER BIOGRAPHISCH-GEISTESGESCHICHTLICHE
MUTTERBODEN DER THEORIE VOM
CONSENSUS QUINQUESAECULARIS

Ich sehe keinen anderen Weg, auf dem der Kirche unserer Zeit geholfen werden kann, als wenn das Urteil und die Meinung der Alten Kirche wieder hervorgesucht wird, und zwar nach der Form, wie sie zu Konstantins Zeiten blühte, als alle Streitigkeiten über die Hauptstücke unserer Religion auf jenen hochwichtigen Konzilien sorgfältig behandelt und erläutert wurden und die Kirche durch die besten und heilsamsten Regeln geordnet worden war.¹

Georg Cassander

Daß Theorien nicht im luftleeren Raum entstehen, daß Leben und Denken sich selten unabhängig voneinander entwickeln – das sind Banalitäten, die auch im Blick auf die Entstehung des Prinzips vom *consensus quinquesaecularis* wiederholt werden müssen. Im Leben des Georg Calixt lassen sich vor allem zwei Faktoren namhaft machen, die für die Entwicklung der spezifischen Gestalt seines Traditionsprinzips von entscheidender Bedeutung waren: seine humanistische Geisteshaltung und seine irenische Gesinnung. Humanistische Einflüsse haben vor allem die ersten drei Jahrzehnte seines Lebens geprägt. Danach tritt zunehmend sein irenisches Anliegen hervor, das zwar teilweise im Humanismus wurzelt, aber, wie noch zu zeigen ist, eher dem Typ einer konfessionellen als einer humanistischen Irenik entspricht. Dementsprechend wird im folgenden der biographische (1) und geistesgeschichtliche (2) Zusammenhang von Humanismus und Irenik dargestellt, wie er bei Calixt deutlich wird. Daraufhin wird kurz die humanistisch-irenische Tradition skizziert, in die er sich durch seine Theorie vom *consensus quinquesaecularis* stellt (3). Sein irenisches Engagement, das seine zweite Lebenshälfte geprägt hat, wird dann im folgenden, dritten Kapitel geschildert.

¹ Georg CASSANDER, *De articulos inter Catholicos et Protestantis controversis consultatio*, in: *Georgii Cassandri Belgae Theologi (...) opera quae reperiri potuerunt omnia* (fortan zitiert: *Opera Omnia*) (Paris 1616) 903, übers. KANTZENBACH 1957, 222.

1. Die frühen Jahre eines Humanisten

Unter Humanismus wird hier, das Wagnis einer umfassenden und exakten Definition meidend, jene allgemeine Geistesströmung im langen Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit verstanden, die sich gegenüber den realitätsfernen Spekulationen der Spätscholastik durch einen Drang zur Wirklichkeit und zum Menschen auszeichnete und sich dabei grundlegend an Modellen aus der Antike orientierte, wobei die textliche Vermittlung dieser Modelle den Texten und ihrer sprachlichen Fassung eine erhöhte Aufmerksamkeit zukommen ließ.

Elternhaus, Schule, Studium (1586–1609)

Man kann ohne Übertreibung behaupten: Eine humanistische Weltsicht, ein humanistisches Lebensgefühl, ein humanistisches Selbstverständnis, kurzum der Humanismus wurde Calixt bereits in die Wiege gelegt. Einen ersten Beleg stellt sein Nachname dar. Sein Vater, ein Gelegenheitsdichter lateinischer Verse, hatte, humanistischer Mode entsprechend, das Wort Kallison, das seine Familie seit Generationen bezeichnet hatte, zu der Form latinisiert, unter der sein Sohn Berühmtheit erlangen sollte.² So wuchs der junge Georg Calixtus, am 15. Dezember 1586 in Medelby bei Flensburg geboren, in einem geistigen Klima auf, das seiner Antikebegeisterung und damit auch der Entwicklung seiner Theorie vom *consensus quinquesaecularis* von Anfang an förderlich war. Sein Vater, ein Landprediger, der bei Melanchthon in Wittenberg und Chytraeus in Rostock studiert hatte, ein "Erasmophilus" und "Melanchthonicola",³ und die anderen den Jungen "täglich umgebenden Stimmen", so wird sich später der 56jährige erinnern, hätten bewirkt, daß er, noch ein Kind, bereits "neue und alte Lehrgestalt" (*facies doctrinae*) vergleichen konnte und dabei das Alte vor dem Neuen lieben lernte.⁴

² Vgl. Ernst Ludwig Theodor HENKE, *Georg Calixtus und seine Zeit I* (Halle 1853) (fortan zitiert: Henke I) 82. – Henkes Arbeit ist in der Erschließung der Quellen bis heute unübertroffen. Sie hat auch der vorliegenden Untersuchung in vielen Fragen als Wegweiser gedient. Band II/1 (Halle 1856) und II/2 (Halle 1860) des Henkeschen Werkes werden als Henke II/1 bzw. Henke II/2 zitiert.

³ So Gerhard TRIUS in seiner Leichenrede auf Georg Calixt: *Laudatio funebris* (Helmstedt 1656) 7f, zit. bei Henke I, 84, Anm.4.

⁴ Melanchthon habe der Vater gerühmt, die *novitates* des Flacius aber verachtet. CALIXT erwähnt dies selbst in der Rede *De fine et scopo studiorum*, mit der er am 4. Juli 1643 sein drittes Prorektorat an der Universität Helmstedt antrat: *Orationes selectae* (Helmstedt 1660) 83: "Me a prima adolescentia ita tenuit optimorum, quae modo laudavi, studiorum amor, ut in academia vitam transigere pro summa felicitate duxe-

Bereits im elterlichen Pfarrhaus waren ihm die klassischen Sprachen nahegebracht worden. Ihr Studium setzte der Junge ab 1598 an der lateinischen Schule von Flensburg fort. Um Ostern 1603 schließlich schickte der Vater ihn an jene Universität, die wohl am ehesten seiner humanistischen Gesinnung entsprach: die Academia Julia in Helmstedt.

Diese Hochschule war 1575 von Herzog Julius von Braunschweig-Wolfenbüttel in einem humanistischen Geist gegründet worden, der alle Disziplinen prägen sollte.⁵ So verpflichteten die Statuten die Mediziner auf die *ars medica*, wie sie von Hippokrates, Galenus und Avicenna her überliefert ist, und zwar in dezidiertem Gegensatz zu "Empirikern" wie Paracelsus.⁶ Die philosophische Fakultät wurde gebunden an die "vera et antiqua philosophia".⁷ Und für die Theologie wurden kirchengeschichtliche Vorlesungen vorgeschrieben, eine Bestimmung, die an anderen Universitäten erst viel später eingefügt

rim, et patriam, mei alias cupidam, quod in ea nulla esset academia, posthabuerim. Hanc vero Iuliam caeteris omnibus quae in Germania sunt, praetuli, quod ab ipsa antiquam et solidam docendi rationem novis et praecocibus inventiunculis praeferri animadverterem. Ut autem a teneris unguiculis, priusquam per aetatem ipse utramque, veterem, inquam, et novam doctrinae faciem intimius contemplari et inter se contendere possem, veterem tamen prae nova amarem, effecerunt optimi parentis perpetua monita et aures mei (meas) etiamnum pueri quotidie circumsonantes voces. Qui quum magni viri Philippi Melancthonis discipulus olim fuisset, eius eruditionem et docendi rationem et moderationem et mansuetudinem perpetuo deprae-dicabat, a Flacio autem, homine in optime meritum Melancthonum ingrato, imo propemodum dixerim impio, eiusque adseclis animo erat aversissimo, horumque opinionones, novitates et contentiones cane peius et angue oderat." Diese Verachtung dürfte nicht Flacius' Geschichtsbild, das Calixt in der Tendenz teilt, sondern der Geringschätzung der *ratio* gegolten haben.

⁵ Zum Helmstedter Humanismus vgl. Johannes WALLMANN, "Zwischen Reformation und Humanismus. Eigenart und Wirkungen Helmstedter Theologie unter besonderer Berücksichtigung Georg Calixts", *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 74 (1977) 344–370.

⁶ Fol. 15, jetzt auch in: Peter BAUMGART/Ernst PITZ (Hrsg.), *Die Statuten der Universität Helmstedt* (Veröffentlichungen der Niedersächsischen Archivverwaltung 15) (Göttingen 1963). Vgl. auch Peter BAUMGART, "Die Gründung der Universität Helmstedt", in: Ders./Notker HAMMERSTEIN (Hrsg.), *Beiträge zu Problemen deutscher Universitätsgründungen der frühen Neuzeit* (Wolfenbütteler Forschungen 4) (Nendeln [Liechtenstein] 1978) 217–242.

⁷ Fol. 18–35. Trotz der aristotelischen Ausrichtung der Universität lehrten an ihr doch einige Ramisten. Ramistische Lehren wurde zwar auf Drängen von Caselius und Martini 1597 durch Herzog Heinrich Julius verboten, allerdings als Zugeständnis an auswärtige Studenten für Privatveranstaltungen gestattet. Dieses Verbot bildet einen der Anlässe für den Hofmannschen Streit in Helmstedt (1598–1603). Vgl. Inge MAGER, "Lutherische Theologie und aristotelische Philosophie an der Universität Helmstedt", *Jahrbuch der Gesellschaft für Niedersächsische Kirchengeschichte* 73 (1975) 83–98. Zu CALIXTS Kritik an Ramus vgl. z.B. *Disputatio philosophica de Deo*, resp. Ernestus Fr. Scheuerl (phil. Dissertation) (Helmstedt 1608) corollarium, zit. bei Inge MAGER, *Georg Calixt, Werke in Auswahl 1: Einleitung in die Theologie* (Göttingen 1978) 111, Anm.139.

wurde.⁸ Man kann hieran den Einfluß von Martin Chemnitz erkennen, der bis 1579 den Aufbau der Julia prägte. Calixt selbst sollte eine Überarbeitung des theologischen Studienplans im Recess vom 22. Juli 1637 für die mittlerweile zur Landesuniversität aller drei braunschweigischen Herzogtümer gewordene Academia Julia selbst entscheidend beeinflussen.⁹ Und auch die Studienreform von 1650, durch die der erste Lehrstuhl für Kirchengeschichte überhaupt errichtet wurde, trägt eindeutig seine Handschrift.¹⁰

Die humanistische Ausrichtung der Universität spiegelt sich insbesondere in den Gelehrten, die das akademische Leben in Helmstedt prägten. Unter ihnen waren es Johann Caselius und Cornelius Martini, mit denen Calixt nach eigenem Bekunden die engste Verbindung pflegte.¹¹

Johann Caselius aus Göttingen (1533–1613), Lieblingsschüler von Melancthon und Camerarius, hochgeschätzt von Gelehrten wie Casaubonus und Scaliger, hatte, nachdem er 1575 einen Ruf nach Helmstedt aus formalen Gründen zugunsten eines Bleibens in Rostock abgelehnt hatte, in der Anfangszeit der Universität dem Herzog beratend zur Seite gestanden und war schließlich mit dem Regierungsantritt von Heinrich Julius einem erneuten Ruf nach Helmstedt gefolgt. Caselius, geprägt vom deutschen wie vom italienischen Humanismus, ging das Studium und die Lehre der alten Philosophie, aber auch der antiken Literatur und Rechtswissenschaft über alles.¹² Er brachte Calixt den

⁸ "Historiam ecclesiae omnium temporum, quam habuerit singulis aetatibus doctrinae vocem, quos praecipuos doctores et testes, quae certamina de doctrina et iudicia, quales aerumnas et liberationes etc. adiunget, ut iudiciis et consensu catholicae ecclesiae dei fidem confirmet, et recrudescencia subinde nostris temporibus similia certamina diiudicare gravius possint. Etsi autem latissime hoc praeceptum patet, et non solum salvae propheticae et apostolicae historiae, sed omnium etiam patrum scriptorum hist. eccl., conciliorum, sententiarum Lombardi et interpretum illius, et superioris et nostrae aetatis certaminum et scriptorum cognitionem continet; tamen ut aditus iunioribus ad patrum et ecclesiae omnium temporum historiam patefiat, unus ex senioribus et theologiae lectoribus unam singulis hebdomadis horam vel Chronico Carionis Philippaeo – tribuet, vel ipse chronologiam ecclesiae – dictabit." (Fol. 8)

⁹ Vgl. HENKE II/1, 54.

¹⁰ S.u. 2. Abschnitt des Kapitels.

¹¹ CALIXT erwähnt in einem Brief von 1624 Martini und Caselius als die Lehrer, "quorum familiaris et paene intimus semper fui" (UB Gött. Cod. MS Philos. 92,65). Vgl. auch das im *Apparatus theologiae* 56f (Werke 1,116f) ausgesprochene Lob der beiden.

¹² Vgl. einen Brief an Herzog Heinrich Julius von 1597, zit. bei HENKE I, 52, Anm.2: "Dedi autem semper operam et in id incumbō hodie, ne somnia quaedam mea vulgo venditum, sed quae a priscis sapientibus et nostrae aetatis viris doctissimis acceperim et in ipso vitae usu semper recta esse deprehenderim, ea demum

Traditionsbegriff des Vinzenz von Lérins nahe, der für die Begründung der Theorie vom *consensus quinquesaecularis* so bedeutsam werden sollte.¹³ Um Caselius bildete sich bald ein Kreis humanistisch gebildeter und gesinnter melanchthonfreundlicher Dozenten.¹⁴

Überhaupt wurde die Philosophie in Helmstedt – Caselius, obwohl Doktor der Rechte, hielt vor allem philosophische Vorlesungen – zu einem europaweit bekannten Hort des Humanismus, und dies im wesentlichen dank eines Mannes, der auch für Calixt besondere Bedeutung erlangen sollte: Cornelius Martini (1568–1621) aus Antwerpen. Martini, in Rostock in Geschichte und Theologie durch Chytraeus und in alter Literatur, Rhetorik und Ethik durch Caselius unterrichtet, wurde offenbar auf dessen Empfehlung hin 1592 zum Professor der Logik in Helmstedt ernannt, lehrte daneben aber auch Naturphilosophie, Moralphilosophie und Metaphysik. Martini hat nicht nur die Renaissance der Metaphysik an den lutherischen Universitäten noch vor der Rezeption des Suarez eingeleitet.¹⁵ Er

nec obscuro nec sordido orationis genere exposita depromam in usus publicos". In einem ebd. zitierten anderen Brief klagt er über die Vielschreiber seiner Zeit, "qui cum nullum tempus doctoribus tribuissent, sua deliramenta et somnia, ut quodque se menti obiiicit, chartis illinunt. Nec tamen ita aut invidus sum, aut fastidiosus, ut negem aliquando prodire quod vetustatem *sive* sapientiam sapiat".

¹³ S.u. Kap. VI, Abschnitt 2.

¹⁴ Vgl. HENKE I, 54–57.

¹⁵ Vgl. etwa Max WUNDT, *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts* (Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte 29) (Tübingen 1939) 35, für den Martini "der eigentliche Neubegründer der Metaphysik auf protestantischem Boden" ist. Ähnlich Siegfried WOLLGAST, *Vergessene und Verkannte. Zur Philosophie und Geistesentwicklung in Deutschland zwischen Reformation und Frühaufklärung* (Berlin 1993) 23. Zu Martini vgl. Ulrich G. LEINSLE, *Das Ding und die Methode. Methodische Konstitution und Gegenstand der frühen protestantischen Metaphysik* (Augsburg 1985) 206–239. Zur protestantischen Rezeption der Metaphysischen Disputationen des Francisco Suárez, die vor allem dem Gießener Professor Chr. Scheibler zu verdanken ist vgl. die bibliographischen Hinweise bei F. SUÁREZ, *Über die Individualität und das Individuationsprinzip (Fünfte metaphysische Disputation)*, hg., übers. u. mit Erläuterungen versehen von R. Specht (Hamburg 1976) XLI–LII. Vgl. die grundlegenden Arbeiten von Karl ESCHWEILER, "Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des siebzehnten Jahrhunderts", in: H. FINKE (Hrsg.), *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens* (Spanische Forschungen der Görres-Gesellschaft I 1) (Münster 1928) 250–325 und ERNST LEWALTER, *Spanisch-jesuitische und deutsch-lutherische Metaphysik des 17. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Geschichte der iberisch-deutschen Kulturbeziehungen und zur Vorgeschichte des deutschen Idealismus* (Libelli 134) (Darmstadt 1967 = Nachdruck der Ausgabe Hamburg 1935). Die Bedeutung des spanischen Späthumanismus für die katholischen Universitäten im deutschen Sprachraum hat Anton SCHINDLING aufgezeigt: "Die Katholische Bildungsreform zwischen Humanismus und Barock: Dillingen, Dôle, Freiburg, Molsheim und Salzburg: Die Vorlande und die benachbarten Universitäten, in: Hans MAIER/V. PRESS (Hrsg.) (unter Mitarbeit von D. STIEVERMANN), *Vorderösterreich in der frühen Neuzeit* (Sigmaringen 1989) 137–176.

hat auch in seinem Schüler Calixt (der übrigens bei Martini wohnte) so sehr die Liebe für die aristotelische Philosophie geweckt, daß dieser sie, wie Henke leicht überspitzt formuliert, "fast als unfehlbare Wahrheit betrachtete".¹⁶ Der junge holsteinische Student gelangte nun durch Analogieschluß von der Bedeutung, die er der alten Philosophie unter dem Einfluß Martinis beimaß, zum Studium der alten Theologie:

Ich sah, dass mein Lehrer Martini die alte Philosophia vor den heute und gestern aufgeschlossenen Meinungen der Neueren empfahl und pries, und ich machte selbst die Erfahrung dass er daran Recht thue. Ich glaubte demnach, dass es nicht weniger der Mühe werth sein werde, wenn ich nach vollbrachtem Studium der alten Philosophie auch zur alten Theologie überginge, und von dieser mich ganz durchdringen zu lassen versuchte.¹⁷

So begann Calixt, bereits 1605 zum Magister promoviert, nach vierjährigem humanistischen und philosophischen Studium im Jahre 1607 sein Theologiestudium. Da er nur wenige theologische Vorlesungen – von den Theologen hörte er vor allem Scheuerle und Boethius – besuchte, blieb ihm viel Zeit für die eigenständige Lektüre der Kirchenschriftsteller des Altertums und des Mittelalters.¹⁸ Dieses autodidaktische Studium abseits der Pfade der normalen schulmäßigen Theologenausbildung begründete nicht nur seine eminente Belesenheit und sein Traditionsbewußtsein. Es dürfte ihm auch die Originalität ermöglicht haben, die ihm nicht nur im Blick auf den *consensus quinquesaecularis* herbe Kritik der lutherischen Orthodoxie einbrachte.¹⁹

Bildungsreisen (1609–1612)

Calixt hatte schon seit 1605 philosophische Privatvorlesungen und Disputationen gehalten. Als sich 1609 noch immer keine Aussicht auf eine feste Anstellung bot, nutzte er die Freiheit zu einer Bildungsreise durch die Mitte und den Süden Deutschlands, von der er im Mai 1610

¹⁶ HENKE I, 109.

¹⁷ So zitiert Gerhard TITUS seinen Lehrer Calixt nach HENKE I, 114.

¹⁸ Vgl. ebd. mit dem Hinweis auf Johannes MÖLLER, *Cimbria litterata*. 3, 122. Vielleicht hatte er bereits auf der Lateinschule in Flensburg patristische und scholastische Schriften gelesen. Jedenfalls standen diese ihm in der dortigen Bibliothek in reicher Zahl zur Verfügung. Vgl. SCHÜSSLER 1961, 183, Anm. 20, mit dem Hinweis auf O. MÖLLER, *Erneuertes Andenken: Ludolphus Naamani* (Flensburg 1774) 45ff.

¹⁹ Zum Vorwurf des Autodidaktentums vgl. Otto RITSCHL, *Dogmengeschichte des Protestantismus. Grundlagen und Grundzüge der theologischen Gedanken- und Lehrbildung in den protestantischen Kirchen IV* (Göttingen 1927) 370.

heimkehrte. Diese Reise bot ihm Gelegenheit zu zahlreichen Begegnungen: Er lernte lutherische Gelehrte wie Peter Piscator junior in Jena, Balthasar Mentzer senior in Gießen und Lukas Osiander junior in Tübingen kennen; mit dem Jesuiten Martin Becanus führte er in der Jesuitenbibliothek in Mainz sein vielleicht erstes ökumenisches Streitgespräch,²⁰ und in Heidelberg begegnete er dem reformierten Ireninger David Pareus, Schüler von Zacharias Ursinus.²¹

Ende 1611 brach Calixt, begleitet und finanziell gefördert von Matthias van Overbeke, zu einer zweiten Studienreise auf, die ihn zunächst in das "deutsche Rom" nach Köln führte, wo er den gesamten Winter verbrachte. Ganz Humanist erinnert er sich später vor allem der Bildungsschätze der Stadt, "der reichen Bibliotheken und Buchhandlungen", "der Ausgaben der Werke des Alterthums oder des Mittelalters oder der neueren Zeit", die Köln hervorgebracht hat.²² Die persönlichen Begegnungen mit katholischen Gelehrten und die humanistische Gelehrsamkeit, in der er sich mit seinen Gesprächspartnern konfessionsübergreifend vereint erfuhr, dürften Calixt seine spätere Irenik erleichtert haben.²³

²⁰ Vgl. *Responsum theologorum Moguntinorum* (Helmstedt 1644) § 129, S.156. Zu Becans Toleranzbegriff vgl. Joseph LECLER, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme* (Paris 1994 [1955]), 292–297.

²¹ PAREUS' irenische Hauptschrift erschien jedoch erst später: *Irenicum sive de unione et synodo Evangelicorum concilianda* (Heidelberg 1615). Im Unterschied zu Calixt, der eine lutherisch-reformierte Aussöhnung nur als den ersten Schritt zu einer Einigung mit den Katholiken betrachtete, beschränkte sich die Irenik des Heidelbergers auf das Verhältnis von Calvinisten und Lutheranern. Ähnlich wie Casaubonus und Calixt läßt Pareus den Verfall der Kirche nicht schon mit Konstantin beginnen, sondern er sieht Konstantin noch positiv als Reformator der Kirche. Auch er schreibt den Kirchenvätern eine, wenn auch durch die Heilige Schrift begrenzte und bestimmte, Autorität zu.

²² In einer an die Kölner Theologen gerichteten Schrift von 1634 erinnert er sich dieses Aufenthaltes: "Vor 22 Jahren habe ich auch einen Winter in eurer Stadt und Akademie zugebracht, wo damals Caspar Ulemberg Rector war, und Severin Binius, dmals schon durch seine Ausgabe der Concilien bekannt, und Heinrich Sierstorpff, der Regens des Collegium Laurentianum, Doctoren wurden. Dort habe ich, der prachtvollen Stadt, der reichen Bibliotheken und Buchhandlungen nicht zu gedenken, im Umgange mit den Eurigen, unter welchen mir damals an Geist und Scharfsinn der Mönch Cosmas Morelles hervorzuragen schien, so viel Freundlichkeit erfahren, daß mir die Erinnerung daran noch jetzt theuer ist; doch würde bei mir auch schon eine der Ausgaben der Werke des Alterthums oder des Mittelalters oder der neueren Zeit genügen, um mich einer Stadt geneigt zu machen aus welcher so viele und so große, mit so viel Fleiß und Kosten zum gemeinen Besten der Kirche und der heiligen Studien bearbeitete Schriften hervorgegangen sind" (*Digressio de arte nova* [Helmstedt 1662] 285), übersetzt bei HENKE I, 136f.

²³ Allerdings steht dem nun völlig der polemische Ton eines Traktates entgegen, den er während seines Aufenthaltes in Köln verfaßte. Später wird er das antikatholische Pathos dieser Schrift bedauern: Der Geist der Zeit und sein jugendlicher Eifer

Von Köln aus setzte Calixt seine Reise in die Niederlande fort, wo er sich am längsten in Leiden aufgehalten hat. Hier traf er neben vielen anderen humanistischen Gelehrten auch einen Schüler des Franciscus Junius, Wilhelm Coddäus. Es ist leider nicht geklärt, welchen Einfluß das Irenicum des Junius auf Calixt hatte.²⁴ Nach dem katholischen Köln und den reformierten Niederlanden besuchte Calixt das anglikanische England. Im Blick auf diese Reise äußerte ein Zeitgenosse Calixts, Schuppianus, die Vermutung:

Dem Calixto haben nicht so viel Anleitung gegeben seine Præceptores in Deutschland zur Lesung der Patrum und Historiarum ecclesiae, als ihn dazu aufgemuntert haben die Bischöfe in England und anderswo, welche instructissimas bibliothecas gehabt haben.²⁵

In England traf Calixt den reformierten Genfer Humanisten Isaac Casaubonus, für dessen Liebe zur christlichen Antike sein Bekenntnis bezeichnend ist: "Non possum non detestari odium antiquitatis".²⁶ Dem Maßstab des Alters unterwirft er auch die Lehren Luthers, Calvins und Zwinglis.²⁷ Insbesondere schätzt er die anglikanische Liturgie wegen ihrer Übereinstimmung mit den Bräuchen der Alten Kirche. Dahinter steht die Überzeugung, daß das Wahre immer auch alt sein muß. Deshalb muß das Wahre insbesondere in den Anfängen der Kirche gesucht werden.²⁸ Auf die drei ersten Jahrhunderte der Christenheit, in denen die Wahrheit rein und einfach vorhanden war, folgt nach Casaubonus mit dem Zeitalter Konstantins das *aureum saeculum*, die *flos ecclesiae*, das Mannesalter der Kirche in jeder Hinsicht: im Blick auf die *eruditio*, die *doctrina*, den *cultus*, die *mores* und die *copia illustrium virorum*.²⁹ Da nach dem 6. Jahrhundert der Verfall der Kirche

hätten ihn dazu verleitet. Vgl. ebd. 129: "Interim non nego, ad exemplum aevi per iuvenilem fervorem, et ut adversarios in reformatam nostram ecclesiam contumeliosissime invehi solitos ulciscerer, excidisse mihi asperiores nonnullas voces, quae nunc forte nemini magis displicent, quam mihi ipsi."

²⁴ Zu Junius vgl. Christiaan de JONGE, *De irenische ecclesiologie van Franciscus Junius (1545–1602)* (Nieuwkoop 1980).

²⁵ Zitiert bei HENKE I, 149, Anm.2.

²⁶ So in seinem Tagebucheintrag zum 17. Februar 1611: CASAUBONUS, *Ephemerides* (Oxford 1850) 823f, zit. bei HENKE I, 144. Für die folgenden Hinweise vgl. ebd. 144–146.

²⁷ HENKE I, 144, Anm. 2 zu S.142, ist beizupflichten, wenn er dazu bemerkt: "Alles, was sich hier ausspricht, zeigt sich nachher gerade in solchen Eigentümlichkeiten Calixts wieder, mit welchen dieser am weitesten von allen übrigen Theologen der lutherischen Kirche abstand."

²⁸ *De rebus sacris et ecclesiasticis* (London 1615), Epist. dedicatoria (an Jakob I.).

²⁹ Ebd. Proleg.

eingetreten sei, müsse man zur Überwindung der gegenwärtigen Spaltungen das Studium der Alten Kirche fördern.³⁰ Calixt sollte zeit seines Lebens Casaubonus nicht allein wegen dieser Hochschätzung der alten Kirche, sondern auch wegen dessen irenischer Haltung schätzen, die gerade in der Einsicht gründete, daß die Dissense des 17. Jahrhundert kaum den gemeinsamen Grund der Alten Kirche berührten.³¹

Mit einem Empfehlungsschreiben Casaubons an De Thou im Gepäck – der Genfer hatte bekanntlich bis zur Ermordung seines Dienstherrn Heinrich IV. zehn Jahre in Paris gelebt – reiste Calixt im Juli 1612 in die französische Hauptstadt, wo er ein Vierteljahr verweilte. Dort traf er in De Thou den Parlamentspräsidenten und Miturheber des Edikts von Nantes, einen Katholiken “mit dreißig Ausnahmen”,³² wie Grotius ihn charakterisiert. Mehr weiß man nicht aus dieser Zeit.

Eine Weiterreise nach Italien wagte Calixt nicht, weil er wegen einer 1611 erschienenen Disputation über den Primat des Papstes die Inquisition fürchtete. So kehrte er im Herbst 1612 ins heimatliche Schleswig zurück, stärker denn je der Humanist, als der sich zu verstehen er von klein auf gelernt hatte.

³⁰ Ebd. Epist. dedic., z.B.: “Post saeculum sextum quam sit paulatim una cum temporum conditione immutata prior forma theologiae, nemo potest veteris memoriae peritus ignorare” und: “Quamdiu enim principes populique Christiani sibi sinent persuaderi studium primaevae pietatis instaurandae meram esse novationem, defensionem vere in ventionem humanarum et recentiorum ipsissimam esse religionis a Christo traditae antiquitatem, indubitatum est (...); ineundae concordiae nullam amplius rationem neque spem in terris omnino superesse”.

³¹ HENKE I, 147f verweist auf Schrader, *progr. in fun. Cal. B. Zu Casaubonus* vgl. grundlegend Mark PATTISON, *Isaac Casaubonus*, Oxford ²1892 (ND Genf 1970); Anthony GRAFTON, “Higher criticism ancient and modern,” in: Ders./A. C. DIONISOTTO/J. KRAYE (Hrsg.), *The Uses of Greek and Latin* (London 1988) 155–170. Nach Erich SEEBERG, *Gottfried Arnold. Die Wissenschaft und Mystik seiner Zeit. Studien zur Historiographie und zur Mystik* (Meerane i. S. 1923) 475, Anm.1 hat Calixt “die entscheidendsten Gedanken seines Lebens von Casaubonus empfangen”. Gegen diese Ansicht wendet sich, in Anschluß an Otto RITSCHL, *Dogmengeschichte des Protestantismus. Grundlagen und Grundzüge der theologischen Gedanken- und Lehrbildung in den protestantischen Kirchen IV* (Göttingen 1927) 398, Anm.21, Hermann SCHÜSSLER, *Georg Calixt. Theologie und Kirchenpolitik. Eine Studie zur Ökumenizität des Luthertums* (VIEG 25) (Wiesbaden 1961) 199, Anm.76: “Ein unmittelbarer Einfluß von Casaubonus läßt sich im Zusammenhang der Kirchenanschauung Calixts nicht nachweisen”. Dagegen muß man allerdings feststellen, daß CALIXT in der *Digressio* 258 für seine Überzeugung von der Vorbildlichkeit der ersten fünf Jahrhunderte sich ausdrücklich auf die von Casaubonus konzipierte Antwort Jakobs I. auf Kardinal du Perron beruft.

³² CONRING, Opp. Th. 6, S.615, zit. bei Henke I, 153. Jacques-Auguste de Thou hatte versucht, durch eine unparteiische Geschichtswissenschaft den politischen und religiösen Frieden zu begründen, was seine Schriften auf den Index brachte. Vgl.

2. Humanismus, Gelehrtenrepublik und Irenik

Mit seinen Bildungsreisen hatte Calixt einen typischen Programmpunkt der Laufbahn eines lutherischen Theologen im 17. Jahrhundert absolviert.³³ Dies entsprach dem späthumanistischen Gelehrtenethos, das den Reisen zu großen Denkern eine hohe Bedeutung beimaß.³⁴ Als er im Jahre 1614 in Helmstedt eine theologische Professur erhielt, wurden ihm damit auch die vollen Bürgerrechte der *res publica litteraria* zuteil,³⁵ deren Weite, Einheit und Mobilität selbst eine Konsequenz der humanistischen Bildungskultur war.³⁶ In dem Netz von Brief- und Reisekontakten deutet sich bereits eine neue soziale Organisationsform der Wissenschaft an, die ab der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts in wissenschaftlichen Zeitschriften, Versammlungen und Vereinigungen und im 18. Jahrhundert dann in den Enzyklopädien Ausdruck finden sollte.³⁷ Nach dem Auseinanderbrechen der abendländischen Einheit durch die konfessionellen Spaltungen hatte die Internationale der Gelehrten die Funktion übernommen, die gemeinsame geistige Identität Westeuropas zu sichern. Verbunden durch das äußere Band der Briefe³⁸ und Besuche, welche die Angehörigen dieser intellektuellen Elite miteinander wechselten, gründete diese Gemeinschaft innerlich in der gemeinsamen Wertschätzung der Bildung und der neuen Vorstellung von Wissenschaft als einer Kommunikationsgemeinschaft. Das Gefühl gegenseitiger Verbunden-

bes. A. SOMAN, *De Thou and the Index* (Genf 1972), aber auch Klaus GARBER, "Paris, die Hauptstadt des europäischen Späthumanismus. Jacques-Auguste de Thou und das Cabinet Dupuy", in: Sebastian NEUMEISTER/C. WIEDEMANN (Hrsg.), *Res publica litteraria. Die Institutionen der Gelehrsamkeit in der frühen Neuzeit 1* (Wiesbaden 1987) 70–92.

³³ Vgl. Thomas KAUFMANN, *Universität und lutherische Konfessionalisierung. Die Rostocker Theologieprofessoren und ihr Beitrag zur theologischen Bildung und kirchlichen Gestaltung im Herzogtum Mecklenburg zwischen 1500 und 1675* (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 66) (Gütersloh 1997) 149f.

³⁴ Vgl. Erich TRUNZ, "Der deutsche Späthumanismus um 1600 als Standeskultur", in: R. ALEWYN (Hrsg.), *Deutsche Barockforschung* (Köln/Wien 1970) 147–181, dort 162–164.

³⁵ Vgl. W. KNISPEN, "Gelehrtenrepublik", *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 3 (1974) 226–232.

³⁶ Vgl. Notker HAMMERSTEIN, "Bildungsgeschichtliche Traditionszusammenhänge zwischen Mittelalter und früher Neuzeit", in: *Der Übergang zur Neuzeit und die Wirkung von Traditionen* (Veröffentlichungen der Joachim-Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften Hamburg 32) (Göttingen 1978) 32–54, dort 43f.

³⁷ Vgl. z.B. Pierre CHAUNU, *La Civilisation de l'Europe classique* (Paris 1966) 404–409.

³⁸ Vgl. Franz Josef WORSTBROCK (Hrsg.), *Der Brief im Zeitalter der Renaissance* (Weinheim 1983) und Trunz 1970, 167–169.

heit ermöglichte ein irenisches Miteinander über politische und konfessionelle Grenzen hinweg.³⁹

Der Helmstedter Professor wurde zu einem aktiven Bürger dieser virtuellen Republik in erster Linie durch seine Korrespondenz. Er wechselte Briefe mit Gelehrten unterschiedlicher Länder, Konfessionen und Disziplinen. Man braucht unter seinen Briefpartnern nur Größen wie Grotius und Vossius wahrzunehmen, um zu ermessen, welche Bedeutung dieser Briefgemeinschaft gerade auch für Calixts Irenik zukommt.

Dabei erhebt sich jedoch nun die Frage, ob man so weit gehen kann, die Irenik des Helmstedters als humanistisch zu bezeichnen. Bekanntlich hat Posthumus Meyjes in der Irenik des 16. und 17. Jahrhunderts einen humanistischen und einen konfessionellen Strom unterschieden. Die *humanistischen* Ireniker stehen ihm zufolge in der Tradition des Erasmus und sind in der Regel keine professionellen Theologen. Für ihre Irenik sei die Unterscheidung zwischen *necessaria* und *non necessaria* elementar. Die konfessionellen Ireniker hingegen stünden fest auf dem Boden einer bestimmten Konfession und führten theologische Dispute um Bekenntnisse.⁴⁰ Van de Schoor hat auf der Grundlage dieser Unterscheidung Calixt der konfessionellen Irenik zugeordnet.⁴¹ Dies ist zweifellos insofern berechtigt, als für Calixt nicht das erasmische Einheitsdenken die Quelle seiner Inspiration darstellt. Seine Irenik ist bestimmt vom Bewußtsein der providentiellen Rolle Luthers als eines Wiederherstellers der Alten Kirche ebenso wie von der Überzeugung, daß die landeskirchliche Verfassung des Luthertums die beste Kirchengestalt darstellt. Und wenn er

³⁹ Vgl. Françoise WAQUET, "Qu'est-ce que la République des Lettres? Essai de sémantique historique", *Bibliothèque de l'École des chartes*, 147 (1989) 473–502; Marc FUMAROLI, "La République des Lettres", *Diogenes* 143 (1988) 130–150; "La République des Lettres (I–II)", *Annuaire du Collège de France* 88 (1987/88) 417–434 und 89 (1988/89) 383–400. Zur Unterscheidung des Gelehrten mit seiner "professionell-zünftischen Mentalität" vom Gebildeten, der begrifflich erst in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts auftaucht, vgl. Rudolf VIERHAUS, "Umriss einer Sozialgeschichte der Gebildeten in Deutschland", *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* 60 (1980) 395–419, bes. 397–399. Zur Gemeinschaftsbildung der Gelehrten in der Frühmoderne vgl. auch Rudolf STICHWEH, *Der frühmoderne Staat und die europäische Universität* (Frankfurt a.M. 1991) 113–115.

⁴⁰ Vgl. Guillaume H. M. POSTHUMUS MEYJES, "Protestants irenisme in de 16e en eerste helft van de 17e eeuw", *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 36 (1982) 205–222.

⁴¹ Vgl. Rob van de SCHOOR, "Reprints of Cassander' and Witzel's Irenica from Helmstedt. The Meaning of the Irenical Tradition for Georg Calixtus, Hermann Conring and Johannes Latermann", *LLAS* 20 (1993) 167–192, dort 169.

Cassander rezipiert, den man wie Witzel einen humanistischen Ireniker zu nennen pflegt, dann ist sein Cassander nicht der historische, sondern ein lutherisch gedeuteter.⁴² Zugleich ist jedoch zu betonen, daß die Unterscheidung der Ireniktypen einen heuristischen Wert nur dann besitzt, wenn man sie als Idealtypen versteht. Denn in der Realität begegnen immer Mischformen. So haben sich auf der einen Seite die "humanistischen" Ireniker Witzel und Cassander in ihren Spätwerken durchaus als römisch-katholisch verstanden. Andererseits begegnet bei dem "konfessionellen" Ireniker Calixt nicht nur ein überkonfessioneller Kirchenbegriff, sondern auch eine erasmianisch anmutende Überordnung der Praxis über die Theologie und eine 'humanistische' Hochschätzung der *historia*. Dennoch: trotz der unbestreitbaren humanistischen Prägung des jungen Calixt ist seine Irenik, wie sie Ende der zwanziger Jahre seine Äußerungen zu dominieren beginnt, in erster Linie aus der melanchthonischen Tradition des Luthertums zu verstehen.⁴³ Daß indes das Luthertum Melanchthons seinerseits humanistisch geformt ist, zeigt wiederum, wie wenig sich die genannte Unterscheidung praktisch durchhalten läßt.⁴⁴

⁴² Vgl. ebd. 175.

⁴³ Vgl. Johannes WALLMANN, *Der Theologiebegriff bei Johann Gerhard und Georg Calixt* (BHTh 30) (Tübingen 1961) 88, Anm.5, der unterstreicht, "daß in der Gestalt Calixts dem Luthertum noch einmal der melanchthonische Humanismus entgegentritt".

⁴⁴ Zur engen Verbindung humanistischer und reformatorischer Elemente bei Calixt siehe auch unten Kapitel V 1 zu seinem Geschichtsbild. Die Typologie der Irenismen könnte man noch weiter problematisieren, indem man sie mit Wiedenhofers Unterscheidung zwischen humanistischer und reformatorischer Denkform konfrontiert. Während diese systematisch sei und von offenen oder verdeckten Grundentscheidungen ontologischer oder metaphysischer Art ausgehe, sei jene ausdrücklich eklektisch, durch eine praktische Perspektive und eine Betonung der Geschichte und der Sprache bestimmt. Vgl. Siegfried WIEDENHOFER, "Humanismus und Reformation. Zur ökumenischen Bedeutung eines historischen Zusammenhangs", *Stimmen der Zeit* 202 (1984) 332–342, bes. 340. Wiedenhofers Verständnis der reformatorischen Denkform entspricht zum Teil dem, was die finnische Lutherforschung, bekanntlich nicht unbestritten, herauszustellen sucht. Vgl. den wegweisenden Beitrag von Tuomo MANNERMAA, "Grundlagenforschung der Theologie Martin Luthers und die Ökumene", in: ders./Anja GHISELLI/Simo PEURA (Hrsg.), *Thesauri Lutheri. Auf der Suche nach neuen Paradigmen der Luther-Forschung* (Veröffentlichungen der Finnischen Theologischen Literaturgesellschaft 153) (Helsinki 1987) 17–35. – Es ist zudem zu bedenken, daß der Humanismus in Helmstedt wie zuerst in Spanien eine Verbindung mit der Scholastik eingegangen ist. Vgl. Johannes HELMRATH, "'Humanismus und Scholastik' und die deutschen Universitäten um 1500", *Zeitschrift für Historische Forschung* 15 (1988) 187–203, bes. 199, Anm.20: "Unter diesem Gesichtspunkt [daß es der 'Zweiten Scholastik' gelang, Elemente des Humanismus zu integrieren] ließe sich Alain Dufours Versuch, ein 'Zeitalter des Humanismus' als Entwicklungsstufe zwischen zwei scholastischen Epochen zu deuten, neu diskutieren". Zur 'humanistischen' Scholastik in

Festzuhalten bleibt, daß der Späthumanismus mit seiner Vorstellung kommunikativer Wahrheitsbehauptung, wie sie sich im Gedanken der Gelehrtenrepublik ausdrückt, Calixts Zuversicht begründet, durch die Verständigung von Theologen über Konfessionsgrenzen hinweg zu einer Einigung zu gelangen.

Durch seine Theorie vom *consensus quinquesaecularis* stellt er sich speziell in die Tradition der sogenannten altkatholischen Irenik.

3. Die Tradition der sogenannten altkatholischen Irenik

In der Literatur pflegt man jene ökumenischen Denker des 16. und 17. Jahrhunderts, die wie Calixt auf die irenische Funktion der Alten Kirche hingewiesen haben, als Vertreter der altkatholischen Irenik zu bezeichnen.⁴⁵ Als Repräsentanten dieser Richtung werden neben Mark Anton de Dominis immer wieder Georg Witzel und Georg Cassander genannt. Die mit diesen beiden Namen verbundene, meist auf Erasmus zurückgeführte humanistische Tradition wird in der Literatur unter verschiedenen Signaturen behandelt. „Partei der Mitte“ oder „Vermittlungstheologen“ pflegt man, von Ausnahmen abgesehen, diese Richtung zu bezeichnen, wenn man sie vom „echten“, rechtgläubigen Katholizismus unterscheiden möchte. Wer jedoch diese „Gruppe“ eher positiv beurteilt, zieht – auch hier bestätigen Ausnahmen die Regel – die Bezeichnung „humanistischer Reformkatholizismus“ vor. Das Katholische dieser Gruppe unterstreichen auch jene Autoren, die sie als „katholische Ireniker“ bezeichnen.⁴⁶ Fragt man, weshalb

Spanien vgl. Karl KOHUT, „Die Auseinandersetzung mit dem Humanismus in der Spanischen Scholastik“, in: August BUCK (Hrsg.), *Renaissance – Reformation: Gegensätze und Gemeinsamkeiten* (Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissanceforschung 5) (Wiesbaden 1984) 77–104.

⁴⁵ Vgl. vor allem KANTZENBACH 1979, 435, dessen Sprachgebrauch SCHÜSSLER 1961 und BÖTTIGHEIMER 1996 übernommen haben. Damit wird *volens volens* eine anachronistische Beziehung zur Konfession der Altkatholiken hergestellt. In der Tat erheben deren Vertreter gelegentlich solche Denker zu ihren Ahnherren. Vgl. z.B. G. L. SCHMIDT, *Georg Witzel: Ein Altkatholik des XVI. Jahrhunderts* (Wien 1876). Gleichwohl erscheint die Etikettierung des Väterprinzips als „altkatholisch“ ebenso mißlich, wie es eine Charakterisierung des Schriftprinzips als „lutherisch“ oder „reformiert“ wäre. Denn damit trifft man lediglich eine Aussage über den Stellenwert des Prinzips in dieser Konfession, nicht jedoch über das Prinzip selbst, das man gerade charakterisieren möchte.

⁴⁶ Vgl. Barbara HENZE, *Aus Liebe zur Kirche Reform: Die Bemühungen Georg Witzels (1500–1573) um die Kircheneinheit* (RGST 133) (Münster 1995) 75–88 (dort die jeweiligen Zitate) und dies., „Erasmianisch: Die ‘Methode’, Konflikte zu lösen? Das

Calixt aus dieser Reihe von Denkern gerade Witzel und Cassander, deren Spätschriften nach Lecler das Ende der katholischen Irenik in Deutschland markieren,⁴⁷ rezipiert hat, dann gibt es nur eine Antwort: Sie stellen jene eigentümliche Verbindung von Irenik und Väterprinzip her, die Calixt zum Programm erhob.

*Georg Witzel (1500–1573)*⁴⁸

Wie Calixt war auch Witzel “die humanistische Hinwendung zur klassischen Antike (...) zum Vorbild für die Beschäftigung mit dem kirchlichen Altertum”⁴⁹ geworden. Witzel, der sich zunächst der lutherischen Bewegung angeschlossen hatte, war durch patristische Studien zur Rückkehr in die römische Kirche bewogen worden. In jener erkannte er nun eine Sekte, in dieser trotz aller Schwächen die Kontinuität zur *ecclesia primitiva*.⁵⁰

Vor wie nach dieser Rückkehr ist seine Bewertung der alten Kirche durch die bei Reformern beliebte historiographische Dekadenzfigur bestimmt: Er nimmt in der Geschichte der Kirche einen kontinuierlichen Abfall von der ursprünglichen Höhe des Pfingstereignisses wahr.⁵¹ Daher ist für ihn das Zeugnis eines Kirchenlehrers um so zuverlässiger, je näher er zeitlich dem Pfingstereignis steht. Die Vorbildlichkeit der ersten Kirchenlehrer bezieht Witzel dabei auf dreierlei: auf ihren Kampf gegen die Häresien, ihre Schriftauslegung und ihr Lehren durch Worte *und* Taten.⁵²

Wirken Witzels und Cassanders”, in: M. E. H. Nicolette MOUT/Heribert SMOLINSKY/Jean TRAPMAN (Hrsg.), *Erasmianism. Idea and Reality. Proceedings of the colloquium Amsterdam, 19–21 September 1996* (Amsterdam 1997) 155–168.

⁴⁷ Vgl. Joseph LECLER, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme* (Paris 1994) [1955], 271.

⁴⁸ Die folgenden Ausführungen über Witzel verdanken sich weitgehend der grundlegenden Arbeit von Barbara HENZE 1995, besonders den Seiten 125–208.

⁴⁹ Magnus DITSCHKE, “Das ‘Richtscheit der Apostolischen Kirche’ beim Leipziger Religionsgespräch von 1539”, in: Erwin ISELOH (Hrsg.), *Reformata Reformanda. FS Hubert Jedin* (RST Suppl. 1/1) (Münster 1965) 466–475, dort 470. Vgl. auch Winfried TRUSEN, *Um die Reform und Einheit der Kirche. Zum Leben und Werk Georg Witzels* (KLK 14) (Münster 1957) 40–42.

⁵⁰ Vgl. z.B. seinen Brief an Schurf (*Epistolarum libri quattuor* [Leipzig 1537] [fortan zitiert: Epp.] 2, S III): “Habet Ecclesia Catholica quod culpes, posteaquam tot saeculis aliquo usque prolapsa degeneravit, sed tamen ecclesia est, ducens exordium a stirpe apostolorum”. Vgl. TRUSEN 1957, 42f.

⁵¹ Vgl. ebd. 140f. DITSCHKE 1965, 471, betont zu Recht mit TRUSEN 1957, 42f, daß Witzel im Unterschied zu den Reformatoren die römische Kirche trotz all ihrer Schwächen in Kontinuität zur *ecclesia primitiva* sah.

⁵² Vgl. *Methodus Concordiae Ecclesiasticae* (London 1625) Bijb-Bijj: “Nam tria perquam

Witzels Geschichtstheorie begründet auch den hohen Wert, den er der Schrift beimißt: Als frühestes Zeugnis der Kirche ist sie, nicht die Väter, die erste Garantin der Kircheneinheit. Auch von ihrer *sufficiencia* und *claritas* ist er überzeugt: Sie enthält alles Heilsnotwendige in hinreichender Klarheit. Entsprechend relativiert sich die Bedeutung der Kirchenväter. Deren Funktion begründet Witzel nun, wie später auch Calixt, mit der Unterscheidung zwischen dem Laien und dem theologischen Lehrer. Während jenem die Schrift ausreiche, solle dieser zusätzlich “die alten Lerer der Kirchen zu huelff nemen/bey welchen gantzer schrift verstandt warhafftiger und rechter ist/denn bey den newen.”⁵³ Diese Empfehlung des Rekurses auf die Kirchenväter präzisiert Witzel durch den Konsensgedanken: Nicht auf diesen oder jenen Vater solle man sich im Streit um die Auslegung der Schrift berufen. Vielmehr müsse man auf ihren Konsens achten, auf die “loebliche menge aller heiligen Doctoren/Confessoren und Martyren der Universal Kyrchen/beide des Orients und Occidents”.⁵⁴ Soweit erscheint Witzels Theorie vom “Väterbeweis” als subsidiärem Argument bei exegetischen Kontroversen eindeutig. Doch dann fügt er Einschränkungen hinzu, die letztlich die Entscheidung dem subjektiven Urteil anheimgeben: Dem Väterkonsens brauche man nämlich nicht zu folgen, “wo etwa durch unverweißliche Negligentz/sich öffentliche Irsal befunden/und wo die art der eltesten zungen/nicht gnugsam vermerckt und gehalten worden weren. Auch ausgenommen allerley superstition/corruptelen/fabeln/und was von oder über gar vielerley abusion/von guthertigen gesagt und geklagt werden kan.”⁵⁵

Witzels Vorschlag, in Kontroversen sich nach dem Väterkonsens zu richten, ist auch angesichts seiner Rolle beim Religionsgespräch von Leipzig 1539 von ökumenischer Bedeutung. Zwar kommt der patristischen Argumentation in der Leipziger Formel ein besonderes Gewicht zu.⁵⁶ Doch der wohl von Witzel inspirierte Vorschlag, sich auf Leben und Lehre der “apostolischen Kirche” der ersten (je nach

necessaria Ecclesiae praestiterunt veteres: Primum, propugnarunt gladio verbi fidei nostrae synceritatem adversus diaboli creaturas haereses, Deinde enarrarunt primi sacra Biblia. Postremo verbis factisque ad summum docuerunt Christianam vitam”, zit. nach HENZE 1995, 139, Anm.192.

⁵³ *Unterricht vom Wort Gottes* (Leipzig 1536) (zusammengebunden mit: *Ein heilsams guts Buechlein* u.a.) Gvjb, zit. nach HENZE 1995, 137.

⁵⁴ *Typus Ecclesiae Catholicae, Das ander Teil* (Köln 1559) 180, zit. nach HENZE 1995, 207.

⁵⁵ Ebd. 181, zit. nach HENZE 1995, 207, Anm.237.

⁵⁶ Vgl. HENZE 1995, 169–198.

Verhandlungsstand: vier bis neun) Jahrhunderte als "Richtscheit" zu einigen, hat sich nicht als konsensfähig erwiesen.⁵⁷

In seiner *Via Regia*, einer Arbeit im Auftrag des Kaisers, welche die Möglichkeiten eines Ausgleichs der Lehrstreitigkeiten ausloten sollte, wiederholt Witzel seinen Rat, sich in Kontroversfragen an der "communio patrum, qui ante mille annum ecclesiam Christi rexerunt"⁵⁸ zu orientieren. Wenn auch die Zahl Tausend hier vor allem in rhetorischer Ungenauigkeit eine weit zurückliegende Zeit signalisieren soll, so deutet sich in dieser Formulierung vielleicht doch bereits eine genauere zeitliche Begrenzung der Alten Kirche auf die ersten fünf Jahrhunderte an.

Der späte Witzel hat brieflich mit einem anderen Ireniker Kontakt gepflegt, den Calixt vor allem aufgrund seiner größeren Mäßigung mehr als Witzel schätzen sollte.⁵⁹

*Georg Cassander (1513–1566)*⁶⁰

Auch der Flame Georg Cassander, erster Inhaber des altphilologischen Lehrstuhles in Brügge, gelangte über das Interesse an der klassischen Antike zur Vorliebe für das christliche Altertum. In Köln, wo er sich seit 1544 mit kurzen Unterbrechungen bis zu seinem Tod im Jahre 1566 aufhielt, widmete er sich hauptsächlich patristischen und liturgischen Studien. Seine erste irenische Schrift *De officio pii viri*⁶¹ datiert

⁵⁷ Zum 'Richtscheit der Apostolischen Kirche' vgl. DITSCHKE 1965. Die Ablehnung dieses Vorschlages brachte den Protestanten WITZELS Vorwurf ein, "Verdammer der kirchlichen Antiquitet" zu sein, so in der Widmungsvorrede des *Typus Ecclesiae prioris* (Köln 1559) A 5.

⁵⁸ *Via Regia*, ed. Conring (Helmstedt 1650) 134.

⁵⁹ Vgl. *De conjugio clericorum* (Helmstedt 1631) 614: Cassander sei, verglichen mit Witzel, "in partibus incessendis moderatio".

⁶⁰ Petra BRÖDER, *Georg Cassanders Vermittlungsversuche zwischen Protestanten und Katholiken* (Diss. Marburg 1931) hat vor allem die Bedeutung des humanistischen Hintergrundes für Cassanders theologisches Denken herausgearbeitet. Die umfassendste Darstellung von Cassanders Leben und Wirken mit guten Einführungen in die relevanten Quellen bietet Maria E. NOLTE, *Georgius Cassander en zijn oecumenisch Streven* (Nijmegen 1951). Eine gute Zusammenfassung seines irenischen Denkens im biographischen und geistesgeschichtlichen Kontext ist Friedrich Wilhelm KANTZENBACH gelungen: *Das Ringen um die Einheit der Kirche im Jahrhundert der Reformation. Vertreter, Quellen und Motive des "ökumenischen" Gedankens von Erasmus von Rotterdam bis Georg Calixt* (Stuttgart 1957) 203–229; ebd. 203–205 ein knapper Überblick über die ältere Literatur zu Cassander. André STEGMANN, "G. Cassander, victime des orthodoxies", *Aspects du Libertinisme au XVI^e siècle. Actes du Colloque Internationale de Sommières* (De Pétrarque à Descartes 30) (Paris 1974) 199–214, bes. 211f, bemüht sich gegen die konfessionalistische Deutungstradition um eine Rehabilitation Cassanders als Toleranzdenker. Zu Cassanders Toleranzbegriff vgl. neben NOLTE 1951, 106–144, auch LECLER 1994, 267–271.

⁶¹ Cassander, *Opera Omnia* (Paris 1616) 780–797.

erst aus der Zeit nach dem Augsburger Religionsfrieden. 1561 legte sie sein Freund François Baudouin den Teilnehmern des Religionsgespräches von Poissy ohne Verfasserangabe vor und erntete dabei angeblich große Zustimmung. Kritik erhielt sie durch Lindanus, den Bischof von Roermond, die Professoren von Löwen sowie durch Calvin. Auf die Kritik des Letzteren antwortete Cassander mit seiner *Traditionum veteris ecclesiae et Sanctorum Patrum defensio*.⁶² Seine letzte einschlägige Schrift verfaßte er 1664/65 im Auftrag von Kaiser Ferdinand I., die *De articulis inter Catholicos et Protestantis controversis consultatio*.⁶³

Grundlegend für Cassanders ökumenisches Denken ist seine Unterscheidung zwischen äußerer und innerer Kirche. Unter der äußeren Kirche versteht er die *ecclesia catholica* im Sinne der Institution. Sie bildet den Leib Christi. Glieder der inneren universalen Kirche hingegen sind ihm zufolge alle, die, auch wenn sie nicht zum Leib, zur äußeren Kirche, gehören, zumindest mit dem Haupt Christus verbunden sind. Diese Verbindung halten sie dadurch, daß sie die

⁶² Zusammen mit der pseudonymen *Defensio insontis libelli de officio pii viri* abgedruckt in *Opera Omnia* (Paris 1616) 809–879. Richard STAUFFER, „Autour du Colloque de Poissy: Calvin et le ‘De officio pii viri ac publicae tranquillitatis vere amantis viri’“, *Actes du Colloque l’Admiral de Coligny et son temps* (Paris oct. 1972) (Paris 1974) 135–154, hat Cassanders Argumentation Calvins Kritik gegenübergestellt. Einige wertvolle Hinweise zur Cassanderrezeption durch die „Helmstedter“ gibt Rob J. M. van de SCHOOR, „Reprints of Cassander’s and Witzel’s Irenica from Helmstedt: The meaning of the irenical tradition for Georg Calixtus, Hermann Conring and Johannes Latermann“, *LLAS* 20 (1993) 167–192.

⁶³ *Opera Omnia* (Paris 1616) 893–1014. Vgl. auch die Ausgabe, die Calixts Schüler Hermann Conring besorgt hat: *Georgi Cassandri et Georgi Wicelii de sacris nostris temporibus controversiis* (Helmstedt 1659). Die *Consultatio* stellt das Pendant zu Witzels ebenfalls von Ferdinand angeforderter *Via Regia* dar. Beide Ireniker korrespondierten über ihre gemeinsame Aufgabe miteinander (vgl. die beiden Briefe WITZELS vom 13. Juni und 10. September 1665 in *Illustrium et clarorum Virorum Epistulae Selectiores, superiore saeculo scriptae vel a Belgis, vel ad Belgias* [Löwen 1617] 368–370 und 277–281 sowie die Briefe CASSANDERS vom 7. Januar und 12. April desselben Jahres in *Opera omnia* 1200f und 1224f). Bereits am 24. Januar 1558 hatte Cassander Witzel angeschrieben (vgl. ebd. 1085–1087). Nach dem Erscheinen von *De officio* hatte Witzel den Kaiser auf Cassander aufmerksam gemacht (vgl. NOLTE 1951, 27–29). Zur Abhängigkeit Witzels von Cassander vgl. John Patrick DOLAN, *The influence of Erasmus, Witzel and Cassander in the Church ordinances and reform proposals of the united duches [sic] of Cleve during the middle decades of the 16th century* (RST Heft 83) (Münster 1957) 87–89. – Mit dem verwandten Thema der (ungeschriebenen) apostolischen Traditionen befaßt sich der *Appendix de Autoritate Ecclesiarum Apostolicarum ex Tertulliano* (*Opera omnia* 699f), ein in der Werkausgabe von 1563 fehlender Anhang zu den *De Baptismo Infantum Testimonia Veterum Ecclesiasticorum Scriptorum* (*Opera Omnia* 668–699), in denen er sich mit den Wiedertäufern auseinandersetzt. Vgl. dazu David WRIGHT, „George Cassander and the Appeal to the Fathers in Sixteenth-Century Debates About Infant Baptism“, in: Leif GRANE/Alfred SCHINDLER/Markus WRIEDT (Hrsg.), *Auctoritas Patrum. Contributions on the Reception of the Church Fathers in the 15th and 16th Century* [sic] (VIEG Beiheft 37) (Mainz 1993) 259–269.

fundamentalen Wahrheiten glauben. Das Schibboleth der Zugehörigkeit zu dieser inneren universalen Kirche ist das Apostolikum, das alle fundamentalen Wahrheiten enthält.⁶⁴ Cassander fordert nun von allen Gliedern der inneren Kirche über alle äußerlichen konfessionellen Grenzen hinweg eine Einheit in der Liebe.

Zur Entscheidung theologischer Kontroversen, welche die Einheit der Kirche gefährden, greift Cassander auf Vinzenz von Lérins zurück. Der Kirchenvater hatte das doppelte Kriterium der heiligen Schrift und der katholischen Tradition empfohlen. Nun ist nach Cassander die Schrift ambivalent, wie die Tatsache zeige, daß auch die Häretiker sich auf sie stützen können. Die wahre *intelligentia* und *scientia* der Schrift, die den Häretikern fehlt, gewinnt man, wenn man sie mit der Tradition liest. Diese ist nun nichts anderes als die Erklärung und Auslegung der Schrift.⁶⁵ Die wahre katholische Tradition und damit die richtige Schriftauslegung erkennt man an den drei *notae*, auf die bereits Vinzenz hingewiesen hat: *antiquitas*, *universitas* und *consensus*.⁶⁶ Das Kennzeichen der *antiquitas* führt nun Cassander zu einer zeitlichen Konzentration des Traditionsbegriffes auf ein goldenes Zeitalter, das er bald mit Leo, bald mit Gregor dem Großen enden läßt.⁶⁷ Der Konsens der Alten Kirche wird somit zum Allheilmittel für Auseinandersetzungen über Fragen der kirchlichen Lehre und Praxis.

Viele Züge, die uns in Calixts ökumenischem Denken begegnen werden, finden wir bei Cassander vorgezeichnet: seinen universalen Kirchenbegriff, die Lehre von den Fundamentalartikeln, das Apostolikum als Kriterium der Kircheng Zugehörigkeit, der Rückgriff auf Vinzenz von Lérins, die Tradition der ersten fünf oder sechs Jahrhunderte als Maßstab zur Entscheidung theologischer Kontroversen.⁶⁸

⁶⁴ Vgl. z.B. *De officio* (*Opera Omnia* 782), eine Stelle, die auch Marc Anton De DOMINIS, *De republica ecclesiastica III* (Hanau 1622) 327 zitiert.

⁶⁵ Vgl. *De officio* (*Opera Omnia* 783): "cum haec traditio nihil aliud sit, quam Scripturae ipsius explicatio et interpretatio: ita ut non inepta dici posset, Scripturam esse implicatam quandam et obsignatam traditionem, traditionem vero esse Scripturam explicatam et resignatam".

⁶⁶ Vgl. zu Cassanders Vinzenzrezeption auch den Brief an den Mediziner Johann Reidanus vom 5. Juni 1560, in dem er sein Programm für Religionsgespräche mit dem doppelten Kriterium des Vinzenz erörtert (*Opera Omnia* 1118), nachgedruckt von CALIXT in *Georgi Cassandri de communione sub utraque specie dialogus* (Helmstedt 1642) 42f.

⁶⁷ Vgl. die briefliche Mitteilung in *Opera Omnia* 1180: bis zur Zeit Augustins oder Leos oder den Beginn der *Consultatio* (*Opera Omnia* 894f): bis zur Zeit Leos oder allenfalls Gregors. Im Brief vom 28. Juni 1564 an Kaiser Ferdinand spricht er von der Zeit Konstantins, als die Streitigkeiten auf den Konzilien verhandelt worden seien.

⁶⁸ Zugleich steht jedoch außer Zweifel, daß der Helmstedter den Flamen, wie van de Schoor formuliert, "konfessionalisiert" hat (vgl. van de SCHOOR 1993, 175–180).

Calixt ist auf Cassander wahrscheinlich durch Mark Anton de Dominis aufmerksam geworden, der in seinem Hauptwerk *De Republica ecclesiastica* einen Text des Flamen abgedruckt hat, der dessen wichtigste irenische Gedanken enthält, *De officio*.⁶⁹

Mark Anton de Dominis (1560–1624)

De Dominis, bis 1597 Jesuit, 1600 Bischof von Zengg, ab 1602 Erzbischof von Split, war seit 1612 papstfeindlicher Thesen verdächtigt worden, wie sie dann in seiner Schrift *Papatus Romanus: Liber de origine, atque extinctione ipsius* von 1617 offenbar wurden. Im Jahre 1616 ging er ins Exil nach London, weil er, so seine eigene Begründung, in England die wahre Kirche sah, von der er den Ausgang der Reunion der Kirchen erhoffte.⁷⁰ Durch die Dominanz der Puritaner rasch desillusioniert,⁷¹ ging er 1622 nach Rom.⁷² Dort geriet er nach dem Tod des ihm wohlgesonnenen Gregor XV. vor die Inquisition und starb 1624 in Haft.⁷³

Die ersten beiden Bände seines Hauptwerkes *De republica ecclesiastica*, an dem er bereits in Split gearbeitet hatte, veröffentlichte er 1617 und 1620 in London. Der dritte Band, der seine zunehmende Enttäuschung über die anglikanische Kirche widerspiegelt, ging dort nicht mehr in Druck.⁷⁴ Bereits zu Beginn des ersten Bandes bekennt De Dominis sich zu seiner irenischen Absicht: Er möchte einen

Denn Calixt verschweigt, daß Cassander die These von der *perspicuitas* der Schrift ablehnt und die Tradition deshalb für ihn eine unentbehrliche und nicht nur subsidiäre Funktion hat. Auch Cassanders Überzeugung, daß die Kommunion unter einer Gestalt trotz seiner Empfehlung der *communio sub utraque* vollständig ist, entspricht nicht Calixts Ansicht, geschweige denn seine Aufforderung zum Gehorsam gegenüber dem Lehramt der Kirche, das im Papst als *summus rector* auf Erden personifiziert sei. Vgl. z.B. die *Consultatio* (*Opera Omnia* 928–931).

⁶⁹ Vgl. *De republica ecclesiastica* (fortan zitiert: RE) III (Hanau 1622) 323–330 mit der kommentierenden Einleitung ebd. 315–322.

⁷⁰ Vgl. RE II (London 1620) 879–881 und 950 und seine Rechtfertigungsschrift *Projectionis consilium* (London 1616) nachgedruckt in RE I (London 1617) und übersetzt: *A Manifestation of the Motives, Whereupon (...) Marcus Antonius de Dominis, Archbishop of Spalato (...) Untertooke his departure thence*, London 1616. Vgl. Noel MALCOLM, *De Dominis (1560–1624): Venetian, Anglican, Ecumenist and Relapsed Heretic* (London 1984) 38f (zur mit der Flucht verbundenen Hoffnung) und 40–46 (zu den Umständen der Flucht).

⁷¹ Vgl. MALCOLM 1984, 62–65.

⁷² Vgl. ebd. 70–74. Zur Apologie dieses Schrittes vgl. *Sui reditus ex Anglia consilium* (Paris 1623).

⁷³ Vgl. MALCOLM 1984, 75–79.

⁷⁴ Vgl. ebd. 65. Der dritte Band erschien dann 1622 in Hanau, wo zuvor parallel zu ihrem Erscheinen in London auch die ersten beiden Teile gedruckt worden waren. Calixt bediente sich dieser Hanauer Ausgabe von 1617–1622.

Beitrag dazu leisten, daß "alle Kirchen (...) zur ursprünglichen Einmütigkeit (*primaeva concordia*) und zur vollen Einheit (*unio perfecta*) zurückgeführt werden".⁷⁵ Der zweite Band enthält die wichtigsten Äußerungen zum Verhältnis von Kirche und Staat.⁷⁶ In bewußter Auseinandersetzung mit Bellarmins Ekklesiologie⁷⁷ betont De Dominis, daß der Kirche lediglich geistliche Gewalt eigne⁷⁸ und ihre äußeren Angelegenheiten der weltlichen Gewalt unterliegen, die für ihn unmittelbaren göttlichen Rechtes ist.⁷⁹ Damit kann ihm zufolge dem Papst als Inhaber einer rein geistlichen Gewalt auch kein Jurisdiktionsprimat zukommen.⁸⁰ Im Anhang des zweiten Bandes läßt er dann das Thema anklingen, das sein irenisches Programm im dritten Band bestimmt: die Kirche der ersten fünf Jahrhunderte als maßgebende wahre *forma ecclesiae*.⁸¹

Der irenische Grundgedanke des Spalatensers ist folgender: Die Einheit der Kirche muß nicht erst hergestellt werden, sondern sie ist in den *dogmata fidei essentialia et fundamentalia*, zumindest im Blick auf die großen Kirchen, bereits vorhanden.⁸² Er empfiehlt deshalb in ausdrücklichem Anschluß an Cassander als *remedium schismati*,⁸³ für die Zugehörigkeit zu dieser grundlegenden, bereits bestehenden *ecclesia universalis* nichts weiter zu verlangen als die *receptio* der Schrift und des Apostolikums, da in diesen die fundamentalen Glaubenslehren enthalten seien. Als weitere *normae* fügt er noch die anderen alten Symbole und die Kirchenväter hinzu.⁸⁴ Wie Cassander verweist De Dominis für die Erhebung der *antiqua ecclesia* zur *firma regula credendorum*⁸⁵ auf die Kriteriologie des Vinzenz von Lérins.⁸⁶ Während für den Flamen jedoch die Alte Kirche der Beurteilung der gegenwärtigen Kontroverslehren dienen soll, stellt sie für De Dominis ein Refugium dar, in dem man den theologischen Streitigkeiten ent-

⁷⁵ RE I, a2r.

⁷⁶ Vgl. dazu MALCOLM 1984, 27–34.

⁷⁷ Vgl. bes. RE II 760–779.

⁷⁸ Vgl. ebd. II 3f.

⁷⁹ Vgl. ebd. II 8 u. 18 und 665–669.

⁸⁰ Vgl. ebd. II 35–37.

⁸¹ Vgl. ebd. II 905 (Anhang: *Ostensio errorum Suarez*): "(...) Ecclesia: cuius veram formam, veramque speciem facile quisque in antiqua Christi Ecclesia primis quinque saeculis potest contemplari".

⁸² Vgl. ebd. III 198 u. 315.

⁸³ Für diesen Begriff in diesem Sinne vgl. ebd. III 320.

⁸⁴ Vgl. ebd. III 315 und 104.

⁸⁵ Vgl. ebd. III 75.

⁸⁶ Vgl. ebd. III 75f.

gehen kann. Das Problem der gegenwärtigen Dissense wird damit schlicht übergangen. Hier kommt vermutlich zum Tragen, daß De Dominis mehr kirchenpolitisch als theologisch dachte.⁸⁷ Die klare Beschränkung der normativen Tradition auf die ersten fünf Jahrhunderte begegnet bei De Dominis zum ersten Mal.

Von daher darf der Einfluß des Spalatensers auf Calixt nicht unterschätzt werden. Dieser hat den ersten Band der *Repubblica Ecclesiastica* bereits im Jahr seines Erscheinens 1617 gelesen.⁸⁸ Und ab der zweiten Hälfte der zwanziger Jahre verwendet er insbesondere den dritten Band mit den Äußerungen zur altkirchlich normierten Irenik im siebenten Buch.⁸⁹ Wie in bezug auf Cassander geht der Helmstedter auch hier selektiv vor. De Dominis' Kritik an der protestantischen Identifizierung des Papstes mit dem Antichristen beispielsweise greift er nirgends, nicht einmal antithetisch, auf.⁹⁰ Ihm geht es lediglich um das Programm einer altkirchlich normierten Irenik, für das De Dominis und Cassander Pate stehen.

So sehr sich Calixt durch direkte und indirekte Zitate in der hier aufgezeigten irenischen Tradition verortet,⁹¹ so vorsichtig muß man doch sein, wenn man Einflüsse und Abhängigkeiten im einzelnen konkret namhaft machen möchte. Denn die einzelnen Vertreter des Gedankens waren im großen Dorf der Gelehrtenrepublik durch Briefe und Lektüre so eng miteinander vernetzt, daß man sich davor hüten muß, aus Analogien Genealogien zu machen. So wurde Cassander nicht nur von De Dominis gelesen, sondern auch von Männern wie

⁸⁷ Er hatte nie Theologie gelehrt. An den Jesuitenkollegien in Padua und Brescia hatte er Mathematik, Rhetorik, Logik und Philosophie unterrichtet. Vgl. MALCOLM 1984, 7–9.

⁸⁸ Vgl. *De Pontifice Romano* (Helmstedt 1658) 79, eine Rede aus dem Jahre 1617, sowie *Orationes selectae* (Helmstedt 1660) 48f u. 78–81.

⁸⁹ Vgl. bes. *Prooemium* (Helmstedt ²1655) 28 (diesen Abschnitt hat Mager nicht in die Werkausgabe übernommen) und *Positiones summam doctrinae christianae* (Helmstedt 1652) th. 22, aber auch *Expositio literalis in epistulam ad Titum* (Helmstedt 1628) 10; *Apparatus theologiae* (Helmstedt ²1661) 195 (Werke 1,284). In *Prooemium* (Helmstedt ²1655) 82–89 (Werke 1,407–414) (fast identische Liste der altkirchlichen Zeugnisse für die *regula fidei* wie in De DOMINIS, RE III 316).

⁹⁰ Vgl. RE III 194. Ebenso wenig erwähnt er, daß De Dominis für die apostolische Sukzession der Bischöfe als Kriterium der wahren Kirche eintritt. Vgl. RE III 195f.

⁹¹ Z.B. zitiert er WITZELS *Via regia* in der *Digressio de arte nova* (Helmstedt ²1662) th.83, mit dem Satz: “Ubi igitur inveniuntur arbitri, qui sine dolo judicent, controversiam componant, diffidentes reconcilient? Ubi, nisi in concilio justorum? quae est Ecclesia catholica, communio sanctorum patrum, tam Graecorum, quam Latinorum”. Abraham CALOV, *Historia syncretistica* (o.O. ²1685) 185–196, weist Calixt der Schule des “Häresiarchen” Cassander zu.

Casaubonus und Grotius, die ihrerseits nicht weniger als De Dominis von Calixt rezipiert wurden.⁹² Die Frage, wem Calixt seinen Gedanken von der altkirchlichen Tradition als Heilmittel der Kirchenspaltung letztlich verdankt, verliert indes an Bedeutung angesichts der Erkenntnis, daß die fast gleichzeitig mit der Kirchenspaltung im 16. Jahrhundert geborene Idee Anfang des 17. Jahrhunderts sozusagen in der Luft lag. Ab der Jahrhundertmitte verliert das Väterprinzip dann in Mitteleuropa an Bedeutung. Im Frankreich der Jansenisten und im Großbritannien der Hochkirche erscheint es nur noch in konfessionellem Gewand. Für seine irenische Akzentuierung jedoch markiert Calixt das vorläufige Ende. Deshalb lassen sich die historischen Gründe seines Scheiterns am "Fall" Calixt beispielhaft ablesen.

⁹² Zum Einfluß Cassanders auf Casaubonus und auf Grotius vgl. NOLTE 1951, 220–222 bzw. 222–224. Zu CALIXTS Urteil über Casaubonus vgl. z.B. *Apparatus theologiae* (Werke 1, 214 u. 283); vgl. ferner HENKE I, 140–143. Zu Calixts Verhältnis zu Grotius s.u. IV 3 Ende. Der Niederländer hat übrigens auch versucht, mit De Dominis Kontakt aufzunehmen (vgl. MALCOLM 1984, 59f).

KAPITEL III
IRENIK UND KIRCHE
DER BIOGRAPHISCH-KIRCHENGESCHICHTLICHE
HINTERGRUND

*Ich entsehe mich nicht bei redlichen Leuten, sie mögen Papisten
oder Calvinisten sein, zu stehen und gehen.¹*

Georg Calixt

Calixts ökumenische Bemühungen, mag man sie nun als konfessionell oder humanistisch deklarieren, verlaufen in drei Strängen, die den drei großen christlichen Bekenntnissen entsprechen, dem Luthertum, der katholischen Kirche und der reformierten Konfession.² Sein Verhältnis zu diesen Dreien läßt sich, so sehr gerade ihre zopfartige Verflechtung Calixts Lebensgeschichte bestimmt, am klarsten in der separaten Verfolgung der einzelnen Stränge darstellen. Deshalb wird im folgenden zunächst seine Stellung im Luthertum (1), dann sein Verhältnis zur katholischen Kirche (2) und schließlich seine Beziehung zu den Reformierten (3) erörtert. Dabei wird bei jedem dieser drei Bezüge ihre wechselseitige Abhängigkeit zutage treten. Eine letzter Abschnitt (4) gilt dem Kirchenbegriff, der Calixts irenischem Engagement zugrunde liegt.

¹ CALIXT, *Widerlegung gegen Weller* (Helmstedt 1651) Pp.

² Die hier zur Beschreibung der Konfessionen verwendeten Begriffe 'katholisch', 'lutherisch' und 'reformiert' entsprechen nicht der Terminologie der Quellen. Calixt selbst pflegt die lutherische Kirche gemäß dem Sprachgebrauch der lutherischen Bekenntnisschriften "nostra reformata catholica ecclesia", seine katholischen Gegner aber "pontificii" zu bezeichnen. Den Anhängern des Papstes nämlich dürfe man den Namen 'katholisch' nicht zugestehen. Diese seien nur insofern 'katholisch', als sie ihren Glauben "gemeinsam mit uns durch das Apostolische, Nizänische und die anderen frühen Bekenntnisse bekennen"; die "heutigen päpstlichen Dogmen" aber seien nicht katholisch. Vgl. die Rede zur Niederlegung seines Prorektorats Anfang 1652: *Acta inter Ernestum et Calixtum* (Helmstedt 1681) 179–192, dort 182f.

1. Calixts Stellung im Luthertum seiner Zeit

Am Gängelband des Konsistoriums (1613–1624)

Calixts spannungsvolle Stellung im Luthertum seiner Zeit war ihm teilweise schon durch Herkunft und Erziehung vorgegeben. In Schleswig hatte man die Konkordienformel nicht angenommen, und so war es kein Zufall, daß er von seinem streng philippistischen Vater auf eine Universität geschickt wurde, die ihre Angehörigen nicht auf dieses Bekenntnis verpflichtete.³ Ein Theologe der Academia Julia war deshalb von vornherein dem Argwohn all jener Fakultäten ausgesetzt, die von ihren Angehörigen das Bekenntnis zur Formula Concordiae verlangten.

Doch Calixt sollte sich nicht nur die ferne Kritik der lutherischen Orthodoxie zuziehen. Viel elementarer wurde sein theologisches Wirken in der Frühzeit durch das Konsistorium in Wolfenbüttel beeinträchtigt. Dieser Zensurbehörde der entstehenden braunschweigischen Landeskirche präsiidierte seit den 1580er Jahren der Schwabe Basilius Sattler, der, wo immer sich ihm die Gelegenheit bot, gegen Calixt vorging.⁴ Ein erster Häresieverdacht war auf den Helmstedter bereits im Jahre 1613 gefallen.⁵ Als dann im folgenden Jahr seine Berufung zum Professor der Theologie anstand, versuchte Sattler sie zu verhindern. Im Oktober verhörte er ihn in Wolfenbüttel

³ Herzog Julius (1568–89) hatte die Konkordienformel (1577) und das Konkordienbuch (1580) zwar unterschrieben, unterstützte dann jedoch den Widerstand der Helmstedter Professoren gegen die *Formula concordiae*, besonders gegen die in ihrer Apologie vertretene Ubiquitätslehre. Die Konkordienformel wurde so in Braunschweig-Wolfenbüttel nie Rechtsnorm. Die nach Helmstedt berufenen Professoren wurden in der Regel auf das *Corpus doctrinae Julium* von 1576 verpflichtet. Vgl. Inge MAGER, *Die Konkordienformel im Fürstentum Braunschweig-Wolfenbüttel. Entstehungsbeitrag – Rezeption – Geltung* (Studien zur Kirchengeschichte Niedersachsens 33) (Göttingen 1993). Zu den zeitgenössischen Auseinandersetzungen um die Konkordienformel vgl. Irene DINGEL, *Concordia controversa. Die öffentliche Diskussion um das lutherische Konkordienwerk am Ende des 16. Jahrhunderts* (QFRG 63) (Gütersloh 1996).

⁴ In einem Brief an Schwartzkopff bezeichnet CALIXT Sattler als „pater et patronus ignorantiae“ (*Georg Calixtus' Briefwechsel*, hg. v. Ernst L. Th. HENKE [Halle 1833] 232). Zur Beurteilung Sattlers vgl. auch die übrigen Briefe an Schwartzkopff ebd. 226ff. In der *Digressio* § 8, S.127, nennt CALIXT, ohne Sattler beim Namen zu nennen, einen Grund für die Feindschaft: Dieser habe die „accuratiora literarum et philosophiae studia“ gehaßt und ihre Verbindung mit der Theologie abgelehnt. Vgl. auch die Anspielung auf Sattler in *Widerlegung gegen Weller* A a.

⁵ Vgl. HENKE I 160, Anm.1 und den ebd. 277, Anm.1, abgedruckten Brief von M. FRIEDEKIND an Calixt vom 13. Juni 1617. Vgl. auch Inge MAGER, *Calixts Werke in Auswahl 2: Dogmatische Schriften* (Göttingen 1982) 10.

wegen des Verdachtes des Calvinismus. Es gelang ihm jedoch in Anwesenheit des Calixt wohlwollenden Herzogs nicht, den Helmstedter einer Irrlehre zu überführen. Calixt versprach, nichts gegen das Corpus Julium zu lehren, und wurde am 12. Dezember zum Professor ernannt. Nun versuchte Sattler zumindest noch die Einsetzung zu verhindern, indem er sich einer Anzeige des Helmstedter Theologen Caspar Pfaffrad gegen Calixt bediente. Doch die anderen Professoren der Fakultät unterstützten ihren designierten Kollegen, und so konnte er am 18. Januar 1615 als Professor vereidigt und am 24. Februar in den akademischen Senat eingeführt werden.⁶

Auch in den Folgejahren wiederholte das Konsistorium mehrmals den Vorwurf des Calvinismus.⁷ So verwundert es nicht, daß Calixt 1616 für seine Schrift *De immortalitate animae* aufgrund eines Gutachtens, das die Zensurbehörde bei der streng lutherischen Gießener Fakultät eingeholt hatte, einen Verweis erhielt, den der Herzog in einem Reskript der theologischen Fakultät von Helmstedt bekannt machte. Calixt entschied sich daraufhin, die Schrift zu Lebzeiten Sattlers nicht drucken zu lassen.⁸ Ähnlich erging es seiner 1616 gehaltenen Vorlesung über die *Epitome theologiae*. Im Jahre 1619 angeblich ohne Calixts Wissen im ausländischen Goslar gedruckt und damit eigentlich der braunschweigischen Zensur entzogen, sandte das Konsistorium durch Heinrich Wideburg die *Epitome* an dessen Schwiegervater Balthasar Mentzer zur Begutachtung nach Gießen. Mentzer informierte die Konsistorialräte dann auch alsbald über die zahlreichen Annäherungen an die katholische und reformierte Lehre, die er in der *Epitome* entdeckt zu haben meinte.⁹

In den Chor der Gegner des Helmstedter Theologen stimmten 1621 auch die sächsischen Theologen ein. Auf dem ersten ihrer Generalkonvente, mit denen sie den Anspruch verbanden, als eine Art Glaubenskongregation heterodoxe Lehren zu benennen und zu verurteilen, griffen sie scharf die Helmstedter an, namentlich Calixt, dem sie insbesondere seine kritischen Äußerungen über die Ubiquitätslehre

⁶ Vgl. HENKE I 170–179.

⁷ Dies ist Briefen an Calixt zu entnehmen: vgl. z.B. den Brief vom 26. April 1616 (*Briefwechsel* 6). Vgl. Henke I, 275f.

⁸ Vgl. HENKE I, 278–281 und Inge MAGER, *Calixts Werke in Auswahl 4: Schriften zur Eschatologie* (Göttingen 1972) 55f.

⁹ MENTZERS Brief vom 31. März 1620 gedruckt in Johann HÜLSEMAN, *Dialysis Apologetica problematica Calixtini* (Leipzig 1650) 101. Vgl. HENKE I 306–308. Zur *Epitome theologiae* s.u. IV. Kapitel.

vorwarfen.¹⁰ Auch Johann Gerhard, der sich nach einer persönlichen Begegnung mit Calixt im Jahre 1633 mit diesem freundschaftlich verbinden sollte,¹¹ urteilte hier noch, Calixt “*inclinire sehr ad Calvinismum*”.¹²

Überhaupt ist der Calvinismusverdacht der Hauptvorwurf, den die lutherische Orthodoxie gegen den frühen Calixt erhob, diesen “*Calvinomixtus*”,¹³ wie Michael Walther ihn einmal nennt. Calixt selbst schrieb bezeichnenderweise eine Berufung, die er 1617 nach Frankfurt an der Oder erhielt, seinem calvinistischen Ruf zu.¹⁴ Gegenüber diesem Ruf blieb in der frühen Zeit der auch jetzt schon gelegentlich laut werdende Vorwurf des Katholisierens noch im Hintergrund.

Aufatmen konnte Calixt, als Basilius Sattler im November 1624 starb. Mit dem Nachfolger im Amte des Konsistorialpräsidenten und Hofpredigers, Peter Tuckermann, kam es in den folgenden Jahren offenbar zu einer Aussöhnung.¹⁵ Im Todesjahr Sattlers lehnte Calixt aus persönlichen Gründen auch einen Ruf an die Universität von Nürnberg nach Altorf ab, zu dessen Annahme man ihn mit dem Hinweis bewegen wollte, man habe dort weder die Lehre Calvins noch die Konkordienformel akzeptiert.¹⁶

Eine Zeit relativen Friedens im Verhältnis zur Orthodoxie (1625–1644)

Für Calixt fällt paradoxerweise die Zeit des Krieges mit einer Lebensphase zusammen, in der er vergleichsweise friedvoll und unbehelligt von lutherischen Angriffen wirken konnte. Sein Leben wurde zunächst in zweifacher Weise durch die Wirren des Dreißigjährigen Krieges bestimmt. Zum einen mußte Helmstedt ab Mitte der zwanziger Jahre kaiserliche Truppen beherbergen, und Calixt, dessen Kollegen mit einer Ausnahme nach Braunschweig geflohen waren, machte sich durch wiederholte Beschwerden über die Besatzer zum Anwalt der

¹⁰ Vgl. HENKE I, 317–322.

¹¹ Vgl. ebd. 491f.

¹² Zit. ebd. 320.

¹³ In einem Brief von 1624 an Meisner, zit. ebd. 326, Anm.4.

¹⁴ Vgl. *Widerlegung gegen Weller* X x 4 und HENKE I, 331–333. Diese Berufung ist im Zusammenhang mit den Unionsbemühungen des Kurfürsten Johann Sigismund von Brandenburg zu sehen, der die Frankfurter Universität in den Statuten von 1616 auf das *Corpus Philippicum* verpflichtet und so die Konkordienformel ersetzt hatte.

¹⁵ Vgl. HENKE I, 440f.

¹⁶ So im Brief des Johann FABRICIUS an Calixt vom Juli 1624 (*Briefwechsel* 12). Vgl. HENKE I, 334–337.

Bevölkerung.¹⁷ Zum anderen beeinflusste der Krieg sein theologisches und kirchenpolitisches Wirken. Die Kriegserfahrungen haben ihn nicht nur dazu geführt, den irenischen Akzent in seinem theologischen Wirken zu verstärken.¹⁸ Das Kriegsgeschehen eröffnete ihm 1633 auch die Möglichkeit, seine irenischen Gedanken erstmals in die Praxis umzusetzen. Herzog Bernhard von Sachsen hatte für die Dienste, die er den Schweden gegen das Reich geleistet hatte, Teile der Bistümer Würzburg und Bamberg als Lehen erhalten und daraus ein schwedisch-deutsches Herzogtum Franken gebildet, dem er am 21. Juli 1633 seinen Bruder Ernst den Frommen von Sachsen-Gotha als Generalstatthalter vorsetzte. Zur Neuordnung des Kirchen- und Schulwesens im Zeichen der konfessionellen Koexistenz zog Ernst nun Calixt zeitweilig als Berater hinzu – das Angebot einer dauerhaften Anstellung hatte dieser nicht angenommen. Vermutlich veranlaßte diese Tätigkeit (deren Früchte am 18. Oktober 1634 durch die kaiserliche Rückeroberung Würzburgs zunichte gemacht wurden) den Helmstedter zur Niederschrift seines *Discurs von der wahren Christlichen Religion und Kirchen*. In dieser Schrift bediente er sich, obwohl er sonst das Lateinische vorzog, der deutschen Sprache, um seine Unionsgedanken allgemeinverständlich und mit Blick auf eine „hohe fürstliche Person“, vielleicht Herzog Ernst, zu formulieren.¹⁹

Daß Calixt in dieser fränkischen Episode mittelbar in den Dienst der Schweden trat – Bernhard von Sachsen fungierte in dem neuen Herzogtum als Vasall der schwedischen Krone –, kann man nur mit der einmaligen Gelegenheit zu irenischem Handeln erklären. Denn im allgemeinen zeigt der Helmstedter sich gegenüber den Schweden äußerst skeptisch²⁰ und verspricht sich wie Herzog Friedrich Ulrich

¹⁷ S.u. VI 1. Vgl. Hermann HOFMEISTER, „Die Universität Helmstedt zur Zeit des Dreißigjährigen Krieges“, *Zeitschrift des Historischen Vereins für Niedersachsen* (1907) 241–268.

¹⁸ S.u. VI 1.

¹⁹ Vgl. HENKE I, 474–478.

²⁰ Zu seiner kritischen Sicht der Schweden vgl. z.B. HENKE I, 458f. Die kritische Sicht Calixts hebt sich deutlich von dem Lob ab, das seine lutherischen Zeitgenossen dem oft heilsgeschichtlich gedeuteten Schwedenkönig zu zollen pflegten. Vgl. dazu die lange Fußnote 157 bei KAUFMANN 1997, 61–64. Für die Religionspolitik der Schweden im Reich ist bezeichnend, daß der schwedische Kanzler Oxenstierna für März 1634 einen Generalkonvent aller evangelischen Stände nach Frankfurt berief, der zwischen Reformierten und Lutheranern so weit wie möglich Kircheneinheit stiften sollte, allerdings durch die Schlacht von Nördlingen im September 1634 sein vorzeitiges Ende fand. Vgl. auch HENKE I, 465f und 476.

das Heil für sein Vaterland von einer Annäherung an den Kaiser.²¹ Es dürften nicht zuletzt diese reichspatriotischen Erwägungen gewesen sein, die ihm die theologische Verständigung mit den Katholiken gerade in den Kriegsjahren so wichtig erscheinen ließen.²²

In den dreißiger und vierziger Jahren festigte sich Calixts Stellung in Helmstedt zunehmend. 1635 war die Academia Julia nach dem erbenlosen Tod des Herzogs Friedrich Ulrich zur Universität aller braunschweigischen Fürstentümer geworden. Die harburgische Linie war Calixt zwar abgeneigt, starb aber 1642 aus. Auch der Celler Hof, insbesondere der Generalsuperintendent M. Johann Wetzel und sein Nachfolger Michael Walther, Calixts alter Gegner, war gegen Calixt eingestellt. Die Celler Zensurversuche wurden jedoch durch die Protektion neutralisiert, die Calixt in Hildesheim und Hannover an den Höfen von Herzog August (dem Älteren) und, nach dessen Tod, seiner Söhne erhielt. Insbesondere genoß er die Unterstützung des ihm freundschaftlich verbundenen August (des Jüngeren) von Dannenberg, der 1635 Herzog von Braunschweig-Wolfenbüttel wurde.²³

Insgesamt waren die dreißiger Jahre für Calixt noch eine relativ ruhige Zeit. In diese Zeit fallen auch zwei Gutachten über Johann Matthäus Meyfarths Kritik an den Zuständen in den evangelischen Kirchen und Hochschulen, die ein beredtes Zeugnis von Calixts Bewußtsein einer innerlutherischen Traditionskrise ablegen.²⁴ Meyfarth hatte nicht nur die saufenden und feiernden Studenten kritisiert, die

²¹ Vgl. z.B. CALIXTS Rede zum 50. Gründungstag der Universität am 15. Oktober 1626 (*Orationes selectae* 17–26, dort 21): “(. . .) bin ich stets auf das entschiedenste überzeugt gewesen, daß vom ungeschwächten Ansehen der Kaisermacht auch das Heil des ganzen Deutschland, unseres teuersten Vaterlandes, abhängt (. . .). Wenn des Kaisers Würde und Macht nicht feststeht, so ist ohnmächtiger guter Wille der mächtigeren Schlechtigkeit preisgegeben, und das ganze Reich, was Gott verhüten wolle, fällt dem als Beute zu, welcher im rechten Augenblick die miteinander kämpfenden und von Wechseltod blutenden Deutschen überfällt” (Übersetzung nach HENKE I, 389).

²² Zum Verhältnis von Konfession, Reich und deutscher Nation allgemein vgl. Georg SCHMIDT, “Konfessionalisierung, Reich und deutsche Nation”, in: Anton SCHINDLING/Walter ZIEGLER (Hrsg.), *Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung 1500–1650, Bd. 7: Bilanz – Forschungsperspektiven – Register* (Münster 1997) 171–199.

²³ Vgl. HENKE II/1, 56–65. Zum Schutz durch August den Jüngeren vgl. Inge MAGER, “Die Beziehungen Herzog Augusts von Braunschweig-Wolfenbüttel zu den Theologen Georg Calixt und Johann Valentin Andreae”, in: *Pietismus und Neuzeit* (Göttingen 1980) 76–98.

²⁴ Zu Meyfarth vgl. Erich TRUNZ, *Johann Matthäus Meyfarth. Theologe und Schriftsteller in der Zeit des Dreißigjährigen Krieges* (München 1987).

“nichts in der Kirchenhistorie, nichts in den ersten und reinen Vätern der Kirche”²⁵ lesen, sondern auch die Theologen, die “sich wagten den Phil. Melancthonem (. . .) in die tiefste Hölle zu verdammen”.²⁶ Er führt aus, “wie durch Anleitung der Sophisten die stinkenden Pfützen der Scholaster, welche Luther mit großer Mühe verstopfet, wiederum auf Universitäten geöffnet, vermehret und der akademischen Jugend für Balsam verkauft worden”.²⁷ Wohl als Grundlage für Beratungen über gemeinsame Reformen hatte er mehreren Fürsten seine *Christliche Erinnerung an alle evangelischen Kirchen in Deutschland* gesandt, in der er im ersten Teil Hinweise zu einer “historischen Erzählung” bietet, “wie nach der Apostel und apostolischen Lehrer Zeit die christliche Lehre gegen Abend in schwere Irrthümer und Mißbräuche gerathen”, durch die Reformation “zum guten Theile darausgekommen, und so viel die Evangelischen in Deutschland anlanget, anderweit in Zerrüttung gefallen sei”.²⁸ Calixt fertigte nun im Auftrag von Herzog August zwei Gutachten über diese Schrift an. Darin erklärt er sich inhaltlich mit der Zeitdiagnose und den Verbesserungsvorschlägen einverstanden, rügt aber die öffentliche Form der Kritik, weil durch sie “den Papisten über voriges, was ihnen von uns schon bewußt, noch dieses ins Maul gehängt, dadurch sie novam et amplio rem materiam unsere Kirche zu beschimpfen überkommen”.²⁹ Das Bewußtsein der Schwächen der eigenen Kirche, eines Rückfalles hinter die Reformation, dürfte Calixts Irenik mitbegründet haben.

Die relative Ruhe fand für Calixt ein jähes Ende, als Staats Büscher gegen Ende des Jahrzehntes begann, gegen den Helmstedter zu polemisieren. Im Jahre 1639 hielt er Predigten gegen Calixt, die er im selben Jahr unter dem Titel *Schlangenbild des Christentums* drucken ließ, und im Folgejahr veröffentlichte er in Hamburg seinen 1638

²⁵ *Christliche Erinnerung von erbauung und Fortsetzung der akademischen Disciplin auf den evangelischen hohen Schulen in Deutschland* (Schleusingen 1636) 147.

²⁶ Ebd. 98.

²⁷ Ebd. 99.

²⁸ *Christliche Erinnerung an alle evangelischen Kirchen in Deutschland, welchergestalt gute Ordnung und heilsame Zucht, wo sie durch Gottes Gnade noch vorhanden, und wo sie bei den bösen Zeiten gefallen, wieder aufgerichtet werden müsse*, in der obengenannten *Christlichen Erinnerung* 481 und 485–500 mit abgedruckt.

²⁹ So im ersten Gutachten, das CALIXT am 14. März 1636 an Herzog August sendet (Wolf. Archiv XXVI,3.19). Vgl. ebd. das zweite Gutachten, auf das CALIXT in einem Brief an den Herzog vom 8. August 1636 (Archiv 39) rekurriert: Meyfarth gleiche einem Obersten, der eine Festung schützen soll, aber ihre Schwachpunkte bekanntgibt, so daß “sie den Feinden sowohl als den Freunden kund würden”. Beides nach HENKE II/1, 90f.

fertiggestellten *Gräuel der Verwüstung in der Juliusuniversität* unter dem Titel *Cryptopapismus novae theologiae Helmstadiensis*.³⁰ Hierin nennt er Abweichungen Calixts und seiner Schüler vom *Corpus Julium* in den folgenden sechs Lehrpunkten: Erkenntnisprinzip (Zeugnis der Alten Kirche und Vernunft gegen das sola-scriptura-Prinzip), Erbsünde, Rechtfertigung, Kirche (Unionstheologie), Papst, Abendmahl. Bezeichnenderweise rügt Büscher an erster Stelle Calixts Lehre vom Zeugnis des kirchlichen Altertums: Diese bedeute die Anerkennung eines zweiten Erkenntnisprinzips. Calixt selbst bestätigt, daß der Angriff Büschers vor allem seinem Sinn für die Bedeutung der Alten Kirche und seiner Vorliebe für die Geschichte galt.³¹ Zu seiner Verteidigung legt Calixt gemeinsam mit Hornejus dem Konsistorium in Hildesheim (vor dem Büscher trotz mehrmaliger Vorladung nicht erschien) eine Sammlung von Äußerungen der Lehrer der Confessio Augustana und anderer Theologen, darunter Johann Gerhard, zum Beweis dafür vor, daß diese neben der Schrift auf den *consensus antiquitatis* zu rekurrieren pflegten.³² Dem hält nun Büscher entgegen, damit hätten die Helmstedter lediglich eine Hochschätzung, nicht aber eine Anerkennung einer Norm nachgewiesen.³³ Eine weitere Polemik Büschers, seinen *Nothwendigen Bericht von der Publicirung des Cryptopapismi Helmstadiensis*, erwidert Calixt mit seiner *Gründlichen Widerlegung eines unwahrhaften Gedichts unterm Titul Kryptopapismus*, die nicht unter seinem Namen, sondern "auf fürstlichen Befehl" erschien.³⁴ Calixt widmet den gesamten ersten Teil dieser Apologie dem ersten Abschnitt Büschers, in dem dieser Calixts Traditionsprinzip kritisiert hatte. Mit Zitaten aus den Reformatoren und den Bekenntnisschriften versucht er darzulegen,

³⁰ Zum Streit mit Büscher vgl. HENKE II/1, 110–150.

³¹ Vgl. die Widmung seiner Schrift *De bono perfecte summo* von 1643 an Herzog Christian Ludwig, Herzog Georgs Sohn und Nachfolger: "Quum caput, sed galea orci primitus tectum, exsereret sycophanta portentosae maledicentiae, et non tam me, quam per meum latus academiam, ob antiquitate doctrinae sultum sibi exosum, peteret (...)". In einem Brief an Herzog August von 1647 (Archiv fol.81) sagt er allgemein über die kursächsischen Theologen, sie bemühten sich, "ut opprimantur studia accuratoria et praesertim antiquitatis ecclesiasticae, quae hic in pretio sunt et iuventuti commendatur" und fügt hinzu: "eadem via incedunt qua ante nonnullos annos Buscheros, et eandem cramben reponunt". Beide Zitate nach HENKE II/1, 127.

³² Vgl. HENKE II/1, 132f.

³³ So BÜSCHER in seiner *Erklärung über die von den neuen helmstädtischen theologen ausgesprengten testimonia* von 1640. Vgl. Henke II/1, 133.

³⁴ Im Jahre 1641 in Lüneburg bei den Sternen. Vgl. den Brief CALIXTS vom 14. Dezember 1640 an Herzog August (Archiv fol. 103). Zur alleinigen Autorschaft Calixts vgl. HENKE II/1, 133, Anm.2.

daß diese keine Neuerung einführen, sondern die wahre Lehre der Alten Kirche wieder aufrichten wollten. Deshalb müsse man die reformatorische Lehre aus dem *consensus ecclesiasticae antiquitatis* beweisen können.³⁵ Die Confessio Augustana könne nichts Neues gelehrt haben, das heilsnotwendig sei, denn dies dürfe auch den ersten Jahrhunderten der Kirche nicht gefehlt haben.³⁶ Zudem gelte für die interkonfessionelle Debatte, daß man die katholischen Theologen aus der Erkenntnisquelle widerlegen müsse, die sie anerkennen, ähnlich wie man die Messianität Christi aus dem Alten Testament erweisen müsse, ohne daß man dadurch das Augsburger Bekenntnis verwerfe.³⁷ Der Streit mit Büscher endete, als dieser am 14. Februar 1641, ohne die Widerlegung gelesen zu haben, starb. Die Auseinandersetzungen mit Büscher stellen gleichsam den Prolog zum sogenannten Synkretistischen Streit dar.

Der Synkretistische Streit (1645–1656)

Der synkretistische Streit beginnt, wenngleich er sich schon früher abzeichnete und später größere Dimensionen annahm, mit dem Religionsgespräch von Thorn. Zur Beilegung der konfessionell begründeten Unruhen in einigen Regionen Polens und zur Sicherung der staatlichen Einheit hatte König Ladislaus IV. ein Religionsgespräch anberaumt, das eine religiöse Union, freilich mit Approbation des Heiligen Stuhles, herstellen sollte.³⁸ Sobald Calixt von diesem Vorhaben

³⁵ Vgl. *Gründliche Widerlegung* (Lüneburg 1641) 1, 23.

³⁶ Vgl. ebd. 92.

³⁷ Vgl. ebd. 86. Der zweite Teil der Widerlegung richtet sich gegen die übrigen Abschnitte von Büschers Schrift. Vgl. dazu HENKE II/1, 135–148.

³⁸ Zum Thorner Kolloquium vgl. die offiziellen königlichen Akten, die 1646 in Warschau erschienen und mit erheblichen Ergänzungen in CALOVS *Historia syncretistica* (o.O. 21685) 199–397 aufgenommen sind (vgl. ebd. 398–560 die Zusätze, darunter auch die evangelischen Bekenntnisse). Franz JACOBI, „Das liebevolle Religionsgespräch zu Thorn 1645“, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 15 (1895) 345–363 und 465–560 bietet die ausführlichste deutschsprachige Darstellung des Colloquium Charitativum. Edmund PIŚCZCZ, *Colloquium Charitativum w Toruni A.D. 1645. Geneza i przebieg* (Diss. Lublin 1962) (Thorn 1995), eine Jahrzehnte zuvor abgeschlossene Dissertation, stützt sich auf die bislang breiteste Quellenbasis, bietet jedoch leider nur eine kurze Zusammenfassung in deutscher Sprache. Einen wesentlichen Fortschritt bedeutet demgegenüber die im Jahre 2000 in Göttingen eingereichte historische Dissertation von Hans-Joachim MÜLLER, *Irenik, eine Kommunikationsform. Das Colloquium Charitativum in Thorn*, der eine umfassende neue Sichtung der relevanten Quellen zugrunde liegt. Speziell zur Perspektive Calixts vgl. HENKE II/2, 71–110; SCHÜSSLER 1961, 122–133 und Inge MAGER, „Brüderlichkeit und Einheit: Georg Calixt und das Thorner Religionsgespräch 1645“, *Thorn, Königin der Weichsel* (Beiträge zur Geschichte Westpreußens 7) (Göttingen

erfahren hatte, versuchte er, sich selbst als Berater ins Spiel zu bringen: Er sandte am 21. September 1644 seine Schriften gegen die Mainzer Jesuiten mit einem Begleitbrief an den Rat von Danzig, um diesen über seine darin dargelegten Vorstellungen über ein religiöses Friedensgespräch zu unterrichten.³⁹ Statt einer Indienstnahme Calixts durch die Danziger erhielt er eine Einladung aus Königsberg: Kurfürst Friedrich Wilhelm von Brandenburg, im Herzogtum Preußen Lehnsträger der polnischen Krone, bat den Helmstedter, an der preußisch-lutherischen Delegation nach Thorn teilzunehmen. Während die Höfe in Celle und Wolfenbüttel noch über seine Beurlaubung verhandelten,⁴⁰ schloß Calixt eine Stellungnahme zu dem bevorstehenden Kolloquium ab, in der er seine Thesen zur Ökumene wiederholte: Das zum Heil Unentbehrliche sei in jeder der drei Konfessionen anerkannt; deshalb sollten die Gesprächspartner einander als Christen behandeln. Die Kirchenspaltung sei die Folge der Überbetonung von unentscheidbaren theologischen Nebenfragen; zur Klärung der Hauptfragen solle man auf der Grundlage der Normen von Schrift und kirchlichem Altertum syllogistisch argumentieren. Unabdingbare Voraussetzung einer Einheit sei insbesondere die Beschränkung des päpstlichen Amtes auf seine altkirchliche Stellung.⁴¹

Da bot ihm die Tante des Kurfürsten, Anna Sophia von Braunschweig-Wolfenbüttel, die Gelegenheit, in ihrem Gefolge nach Königsberg zu reisen. Herzog August beurlaubte Calixt, ohne die an sich nötige Einwilligung seiner fürstlichen Vettern einzuholen, und so kam der Helmstedter Ende Juli oder Anfang August 1645 mit seinem Sohn Friedrich Ulrich und seinem Schüler Latermann nach einer Zwischenstation in Berlin, wo er neben anderen Bergius und Hülsemann traf, am 13./23. August schließlich in Thorn an. Voller Taten-drang wurde er jedoch sogleich zur Untätigkeit verurteilt durch ein

1981) 209–238. Zur Absicht des Königs und seiner katholischen Ratgeber vgl. *Scripta facientia ad colloquium* (...) *Accessit G. Calixti consideratio et episcrisis* (Helmstedt 1645) B 3: “Redeant tot populi a varietate opinionum ad eandem doctrinae normam” und C 2: “Si adversarii, agnita veritate, amplius aliquid sibi concedi aut indulgeri postulaverint, deliberabitur alias, an admittenda sit postulatio, totumque referetur ad Sedem Apostolicam”.

³⁹ Vgl. das Begleitschreiben in der *Widerlegung Wellers* LI 4.

⁴⁰ Vgl. die entsprechenden Akten im Konsistorium von Wolfenbüttel; das Hauptschreiben ist abgedruckt in der *Widerlegung Wellers*. N n.

⁴¹ Zusammen mit von Calixt gesammelten Dokumenten, die das geplante Kolloquium betrafen, gedruckt unter dem Titel: *Scripta facientia ad colloquium a Ser. Poloniae rege Vladislao IV Torunii* (...) *indictum. Accessit Ge. Calixti consideratio et episcrisis* (Helmstedt 1645). Zu CALIXTS Stellungnahme vgl. vor allem ebd. F 3 – P 2.

Schreiben, das wegen einer ungeklärten Formalität jedermann verbot, sich im Namen des Kurfürsten zu präsentieren. Darauf baten die Bürgermeister von Thorn und Elbing den nunmehr auftragslosen Helmstedter, ihren Geistlichen beim Kolloquium beizustehen.⁴² Doch nun trat ein Mann auf den Plan, der gleichsam als ein Sattler redivivus Calixt bis an sein Lebensende verfolgen sollte: Abraham Calov, damals noch Rektor des Gymnasiums von Danzig. Calov hatte bereits durch ein negatives Gutachten, in dem er vor allem Calixts Philippismus bemängelt hatte, dessen Berufung in die Danziger Delegation verhindert.⁴³ Nun zeigte er sich im Gespräch mit Calixt von dessen Absicht entsetzt, mit den Reformierten zusammenzuarbeiten.⁴⁴ Er sorgte daraufhin gemeinsam mit den anderen Danziger Abgeordneten dafür, daß die lutherischen Theologen von Elbing und Thorn auf die Dienste des Helmstedters verzichteten.⁴⁵ Dies wurde Calixt am 30. August 1645 mitgeteilt.⁴⁶ Er blieb aufgrund der Danziger Intervention auch dann von der lutherischen Fraktion und damit vom Kolloquium überhaupt ausgeschlossen, als die Abgeordneten des Kurfürsten am 17./27. September schließlich in Thorn eintrafen. Nicht einmal als Zuhörer erhielt er Zutritt zu den Verhandlungen. Daß er nach der Absage durch die Theologen von Thorn und Elbing dennoch, freilich in bescheidenem Ausmaß, auf das Verhandlungsgeschehen einwirken konnte, und zwar als Berater der mit den böhmischen Brüdern verbundenen reformierten Abgeordneten, ist im übernächsten Abschnitt unter dem Gesichtspunkt seines Verhältnisses zu den Reformierten darzustellen. Im Blick auf seine Stellung im Luthertum ist vorerst

⁴² Vgl. CALIXTS eigene Darstellung in seinem Bericht an den Herzog Christian Ludwig vom 6. Dezember 1645 (Wolf. MS Aug. 11.8 und in den Konsistorialakten, so nach HENKE II/2, 90f). Die schriftliche Berufung vom 26. August gedruckt in der *Widerlegung Wellers* O o 2.

⁴³ Vom 15. November 1644, gedruckt in der *Nöthigen Ablehnung* (Wittenberg 1651) 31–33.

⁴⁴ Zu CALIXTS Gespräch mit den Danziger Theologen am 25. August 1645 vgl. *Widerlegung Wellers* O o und Calov, *Historia syncretistica*. 562.

⁴⁵ Die theologischen Vertreter Danzigs drohten zwar den Elbinger und Thorner Theologen, sie nicht in die lutherische Fraktion aufzunehmen, wenn sie sich nicht auf die Konkordienformel verpflichteten. Daß diese Drohung jedoch auch für den Fall einer Indienstnahme Calixts galt, wie es JACOBI 1895, 486–490 aufgrund von CALIXTS *Widerlegung Wellers* O o darstellt, läßt sich nicht den Quellen entnehmen. Diesen Hinweis verdanke ich Hans-Joachim MÜLLER, dem zufolge Calixts Bericht eine nachträgliche Konstruktion darstellt, die sich aus der geradezu traumatischen Erfahrung erklärt, nicht als Vertreter der lutherischen Seite am Kolloquium teilnehmen zu können. Vgl. MÜLLER 2000.

⁴⁶ Vgl. ebd.

festzuhalten, daß es Calixts Bereitschaft zur Zusammenarbeit mit den Reformierten war, die Vertreter der lutherischen Orthodoxie gegen ihn aufbrachten, und somit ist in Thorn bereits der Anfang des sogenannten synkretistischen Streites auszumachen.⁴⁷

Der Begriff Synkretismus bezieht sich in diesem Kontext auf die Kooperation der konfessionell getrennten Lutheraner und Reformierten im Kampf gegen den gemeinsamen Gegner, die Katholiken. Dieser Name, durch Erasmus vermittelt und von den Reformatoren positiv wie pejorativ verwendet, bezieht sich dem Niederländer zufolge auf die Erzählung Plutarchs von den stets zerstrittenen Kretern, die jedoch gegen gemeinsame Gegner immer zusammenhielten. In der doppelten Konnotation (abfällig: "Pack verschlügt sich, Pack verträgt sich" – positiv: Bündnis zur Vermeidung größeren Übels) begegnet der Ausdruck dann im 17. Jahrhundert.⁴⁸ Auf der einen Seite versucht der reformierte Theologe David Pareus die positive Konnotation des Wortes zu ventilieren, indem er zum frommen Synkretismus gegen den gemeinsamen Feind, den mit dem Papst identifizierten Antichristen, aufruft.⁴⁹ Auf der anderen Seite machen sich lutherische wie katholische Autoren gerade den abfälligen Klang des Wortes zunutze, um die vor allem von reformierten Theologen wie Pareus ausgehenden Vorschläge zu einer protestantischen Bündnisbildung gegen die katholische Kirche zu verunglimpfen.⁵⁰ Diese despektierende Verwendung des Namens im Sinne von "Religionsmischerei"

⁴⁷ Diese Ansicht vertritt auch SCHÜSSLER 1961, 133. Vgl. zu dieser Wahrnehmung CALOV, *Historia syncretistica* 56.

⁴⁸ Nach wie vor unübertroffen ist der Artikel "Syncretismus, Theologischer" in Johann Heinrich ZEDLER, *Grosses vollständiges Universal-Lexikon* 41 (Leipzig/Halle 1744, ND Graz 1962) 787–968.

⁴⁹ So in seinem *Irenicum* (Heidelberg 1615) 66: "pio syncretismo adversus comunem hostem Antichristum studia consiliaque coniungamus". Interessanterweise bezieht PAREUS sich hier auf eine Äußerung des Jesuiten Paul Windeck, der den Ausdruck ebenfalls positiv, und zwar für den gemeinsamen Kampf aller Katholiken im Interesse der *salus reipublicae Christianae*, aufgegriffen hatte ("si saperent Catholici et ipsis cara esset reip. Chr. salus, syncretismum colerent"). PAREUS hat das Wort vor allem durch seine Schrift *Problema theologica an syncretismus fidei et religionis inter Lutheranos et Calvinianos ideo iniri vel possit vel debeat, ut Antichristi tyrannis coniunctis viribus et studiis facilius et felicius reprimi possit* (Heidelberg 1616) gebräuchlich gemacht.

⁵⁰ Vgl. auf lutherischer Seite z.B. Leonhard HUTTER, *De pace et unione Lutheranorum et Calvinianorum* (Wittenberg 1614) 29 und auf katholischer Seite z.B. die Jesuiten Adam CONZEN, *De pace Germaniae* (Mainz 1616) 45; 76 u.ö. und *De Unione et Syncretismo Evangelicorum* (Mainz 1615), der jene Lutheraner lobt, die sich von dem reformierten monstrum des Synkretismus fernhalten, und Veit ERBERMANN, *Eirenikon catholicum* (Mainz 1645) 187, der speziell Calixt Synkretismus vorwirft.

wurde dann für den Synkretistischen Streit maßgebend. Dazu hat in erster Linie Johann Dannhauers Schrift *Mysterium syncretismi detecti* beigetragen, dessen Definition des Synkretismus als *confusio religionum* von Calov und Hülsemann übernommen wurde und seitdem die ursprüngliche Bedeutung, Kampfbündnis, überdeckt.⁵¹ Calixt selbst wehrt sich vehement gegen die Bezeichnung seiner Irenik als Synkretismus⁵² und verweist darauf, daß seine lutherischen Gegner sich durch diesen Vorwurf in eine Linie mit den Jesuiten stellen.⁵³

Wichtiger als die terminologische Frage ist natürlich das sachliche Problem, um das im Synkretistischen Streit gerungen wird. Darauf soll ausführlich unten im siebten Kapitel im Zusammenhang mit der innerlutherischen Kritik an Calixts Theorie vom *consensus quinquesaecularis* eingegangen werden, denn Calixts Traditionsprinzip bildet einen wesentlichen Streitpunkt. Hier sei lediglich der äußere Verlauf des Streites bis zum Tode Calixts kurz skizziert.

Die erste Phase des Streites bilden die sogenannten Latermannschen Händel.⁵⁴ Johann Latermann, ein Helmstedter Schüler und Begleiter Calixts in Thorn, war 1646 vom Kurfürsten zum außerordentlichen Professor in Königsberg ernannt worden.⁵⁵ In seiner Habilitationsschrift *De aeterna Dei praedestinatione* vom März 1646 bemühte er sich um eine theologische Verständigung mit den Reformierten und stellt den Grundsatz auf, keine Konfession dürfe sich für irrtumslos halten.⁵⁶ Damit provozierte er den Widerspruch der lutherischen Orthodoxie. Latermanns Disputationsgegner Coelestin Myslenta verfaßte nun ein Rundschreiben an befreundete Fakultäten, in dem er Calixt und

⁵¹ Johann Conrad DANNHAUER, *Mysterium Syncretismi detecti* (Straßburg 1648) § 31, S.31 mit dem Hinweis auf Tit. 1,12 ("Alle Kreter sind Lügner und faule Bäume, gefährliche Tiere"). Vgl. Abraham CALOV, *Systema locorum theologicorum I* (Wittenberg 1655) 122 und Johann HÜLSEMAN, *Iudicium de Calixtino* (Leipzig 1651) § 15.

⁵² So schon in seiner ersten *Verantwortung* von 1648 (Wolf. Arch. No. 33; MS der Bibl. Extr. 84,2.17, nach HENKE II/2, 145).

⁵³ Vgl. seine letzte *Verantwortung* auf Kurf. Durchlaucht zu Sachsen an die regierenden Herzoge zu Braunschweig (Extr. 84,4.1) (zit. bei HENKE II/2, 155, Anm.3), deren Begleitschreiben auf den 14. Dezember 1649 datiert ist.

⁵⁴ Vgl. HENKE II/2, 114–116; SCHÜSSLER 1961, 135f.

⁵⁵ Zur Situation im Herzogtum Preußen vgl. Theodor MOLDAENKE, *Christian Dreier und der synkretistische Streit im Herzogtum Preußen* (Königsberg 1909). Hinter der Berufung Latermanns dürfte die Absicht des Kurfürsten gestanden haben, Frieden, wenn nicht gar eine Union zwischen den protestantischen Konfessionen zur Festigung der staatlichen Einheit herbeizuführen.

⁵⁶ *De aeterna Dei Praedestinatione et ordinata omnes salvandi voluntate (...) exercitatio, praes. Joh. Behm* (Königsberg 1646). Vgl. den genannten Grundsatz in der Widmung an den Verhandlungsführer der Reformierten Goorayski.

Latermann als Werkzeuge des Teufels bezeichnete, die in Königsberg calvinischen Geist aussprengen.⁵⁷ Die in diesem Rundschreiben angeforderten Gutachten über Irrtümer Latermanns, die aus Danzig, Wittenberg, Leipzig, Straßburg und Celle sowie, gemäßigter, aus Rostock und Jena noch im Sommer 1646 in Königsberg eintrafen, kritisieren in erster Linie Latermanns versöhnliche Haltung gegenüber den Reformierten und orten, teils ausdrücklich, teils andeutungsweise, die Wurzel dieses synkretistischen Übels in Helmstedt bei Calixt.

Dieser hatte sich, noch ehe ihm die erst 1648 veröffentlichten *Censurae theologorum orthodoxorum* bekannt wurden,⁵⁸ eines anderen Angriffs zu erwehren. Kurfürst Johann Georg von Sachsen hatte eine Disputation von Calixts Kollegen Hornejus über die Heilsnotwendigkeit der guten Werke zum Anlaß genommen, die theologischen Fakultäten von Wittenberg, Leipzig und Jena zu einer Admonitio an Calixt und Hornejus zu beauftragen.⁵⁹ Die sächsischen Theologen gingen in ihrer Ermahnung dann allerdings über den ursprünglichen Auftrag hinaus und kritisierten grundsätzlich, nicht allein in der Frage der guten Werke, das Abweichen der Helmstedter von den Bekenntnisschriften.⁶⁰ Calixt reagierte heftig auf den in diesem Verweis zutage tretenden sächsischen Anspruch, als eine Art *Directorium in sacris* die Kollegen im Braunschweigischen abmahnen zu können, und wirft den Sachsen vor, damit gleichsam eine pontificia cathedra zu errichten.⁶¹ Es kam nun zwischen Calixt und den sächsischen Fakultäten zum endgültigen Bruch.

⁵⁷ Eine Abschrift in Bibl. Wolf. MS Extr. 84,1.

⁵⁸ Diese Sammlung von Gutachten und Briefen erschien unter dem Titel *Censurae theologorum orthodoxorum, quibus errores varii üque periculosi, nüpote in S. S. ac libellos symbolicos ecclesiarum invar. A. C. impingentes, a D. Jo. Latermanno tum in exerc. de praedestinatione, tum alibi propugnati, examinantur et damnantur etc., studio et opera ministerii respective Tripolitani Regiomontani*, (Danzig 1648), daran angehängt ein Straßburger *responsum collegii fac. theol. Auszüge* abgedruckt bei CALOV, *Systema locorum theolorum I*, 1156–1160. Die Censurae trafen im Februar 1648 in Helmstedt ein. Vgl. CALIXT, *Widerlegung Wellers* § 14.

⁵⁹ Vgl. den kurfürstlichen Befehl vom 17. August 1646 in *Widerlegung Wellers* § 21 und in HÜLSEMAN, *Dialysis* 91. HORNEJUS' Disputation: *Dissertatio de summa fidei, non qualis libet sed quae per caritatem operatur, necessitate ad salutem* (Helmstedt 1646).

⁶⁰ Das Autograph in Bibl. Wolf. MS Extr. 84,1,174–182; abgedruckt in HÜLSEMAN, *Dialysis* 464ff. Vgl. CALIXT, *Widerlegung Wellers* C 4ff. Vgl. zur Admonitio und CALIXTS Protestation HENKE II/2, 117–127; SCHÜSSLER 1961, 136f. Das Schreiben vom 29. Dezember 1646 kam am 23. Februar 1647 in Helmstedt an. Vgl. *Widerlegung Wellers*. D § 22.

⁶¹ Vgl. CALIXT am 29. März 1647 an Herzog August (Wolf. XXX. 3.81).

Der Konflikt verschärfte sich, als im Februar 1648 die Censurae in Helmstedt eintrafen. Die Universität, die sich durch die Censurae als Ganze angegriffen sah, richtete daraufhin im April an den Landesherrn August eine Beschwerde über das sächsische Vorgehen und bat ihn um Unterstützung.⁶² Die beiden persönlich angegriffenen Theologen, Calixt und Hornejus, erläuterten darüber hinaus dem Herzog, worauf sich ihrer Meinung nach der sächsische Haß auf Helmstedt richte: die Unterrichtung in der alten aristotelischen Philosophie, die Beobachtung und Hochschätzung des Konsenses der alten Kirche, auf die Irenik mit dem Vorschlag, zwischen heilsnotwendigen Hauptlehren und weniger wichtigen Nebenlehren zu unterscheiden, und auf die Lehre von der Heilsnotwendigkeit eines Lebens nach Gottes Geboten.⁶³ In einem deutschsprachigen Schreiben, das sie im September den welfischen Herzögen sandten, ergänzten sie die Liste der Motive um die Verwerfung der Ubiquität und der Konkordienformel in Helmstedt.⁶⁴ Die herzoglichen Räte forderten daraufhin eine besondere Stellungnahme der beiden Theologen zu den Hauptvorwürfen der Zensuren: zur Autorität des kirchlichen Altertums, den guten Werken, der Erkennbarkeit der Trinität aus dem Alten Testament und "insonderheit aber und vor allen Ding" zum Synkretismusvorwurf.⁶⁵ In dieser verlangten Apologie, Deutsche Arbeit über die fünf Punkte, im Mai in endgültiger Fassung vorgelegt, rechtfertigten sich die beiden Theologen im einzelnen gegen die in den Zensuren erhobenen Vorwürfe. So berufen sie sich für den Zeugniswert des altkirchlichen Konsenses auf die *Confessio Augustana*, die sich auf dieses Mitzeugnis gründe, auf Aussprüche Luthers, der sich für die leibliche Gegenwart Christi im Sakrament ebenfalls auf den *consensus antiquitatis* stütze, auf die Verwendung der drei ökumenischen Symbola, die "der eigentliche Verstand, ja Kraft und Saft der göttlichen Schrift seien" und den Wert der altkirchlichen Tradition für die Argumentation gegen die Katholiken.⁶⁶

⁶² Der "Vicerector und sämtliche Professores" am 20. April 1648 an Herzog August (Archiv Wolfenbüttel L ALT Abt. 37 Nr. 287).

⁶³ HORNEJUS und CALIXT am 20. April 1648 an Herzog August (ebd. und gedruckt in *Widerlegung Wellers* X 3).

⁶⁴ Am 30. September 1648 an die Herzöge gesandt (Bibl. Wolfb. CG Extr. 84,2,17ff). Vgl. HENKE II/2,145f.

⁶⁵ Reskript vom 20. November 1648 (in Bibl. Wolfb. CG Extr. 84,2 und gedruckt in *Widerlegung Wellers* Y 3).

⁶⁶ Extr. 84,2,51, datiert auf den 15. Mai 1649. Die Apologie war am 25. Januar

Auf der Grundlage dieser Apologie nahmen nun die welfischen Herzöge Verhandlungen mit Kursachsen auf. Die Verhandlungen, die sich über Jahre hinzogen, blieben jedoch ergebnislos. Die Fürsten machten sich die Ansichten ihrer Theologen zu eigen und verschärfte den theologischen Gegensatz noch durch eine Auseinandersetzung um den kirchenpolitischen Führungsanspruch Kursachsens. Johann Georg machte geltend, daß er als Direktor des Corpus Evangelicorum auch für die Einheit der Lehre Sorge zu tragen habe und sich einem Schisma der Helmstedter entgegenstellen müsse.⁶⁷ Die braunschweigischen Höfe hingegen wehrten sich gegen eine solche Ausweitung des kursächsischen Direktoriums auf den religiösen Bereich, die sie als Anmaßung empfanden, und gaben ihren helmstedtischen Theologen weiterhin Rückendeckung.

So wurde der Streit, ungehemmt durch die Zensur des jeweiligen Landesherrn, in literarischer Form heftig weitergeführt. Ihren Höhepunkt erreichte die Polemik der lutherischen Orthodoxie⁶⁸ zu

erstmalig eingereicht worden und dann unter Berücksichtigung mehrerer Monita überarbeitet worden. Vgl. HENKE II/2, 153f. Die besondere Bearbeitung des ersten Punktes zur Autorität des kirchlichen Altertums hatte zwar Hornejus übernommen (zur Verteilung der Arbeit vgl. *Widerlegung Wellers* Y 3), sie ist dennoch repräsentativ für Calixt, der eine von seiner Meinung abweichende Darlegung sicherlich nicht gebilligt hätte.

⁶⁷ Vgl. das kursächsische Schreiben am 16. Juni 1649 an die braunschweigischen Herzöge (teilweise gedruckt bei CALOV *hist. syncr.* 585ff), das mit der Drohung endet, man solle es ihm, Johann Georg, nicht verdenken, daß er "als Director der Evangelischen im Römischen Reiche dahin trachte wie er seine und anderer evangelischen Fürsten und städte, von denen er schon hierin ersucht sei, Lad uund Leute vor solcher Spaltung behüten könne". Nun gab es zu diesem Zeitpunkt noch kein organisiertes Corpus Evangelicorum und kein ausdrücklich anerkanntes Directorium. Erst auf dem Reichstag von Regensburg wurde am 14. Juni 1653 Kursachsen das Direktorium zugewiesen, und auch dann beinhaltete dies lediglich eine politische, keine geistliche und religiöse Leitung.

⁶⁸ Vgl. vor allem HÜLSEMAN, *Dialysis apologetica problematis Calixtini num mysterium sanctissimae trinitatis aut divinitatis Christi e solo V. T. possit evinci et omnibus eius temporis fidelibus ad salutem creditu fuerit necessarium* (. . .) (Leipzig 1649); Jakob WELLER, *Wegweiser der gottheit Christi, wie dieselbe klar offenbaret, und daß man im A. T. bei Verlust der Seligkeit habe glauben müssen Christus sei Gott* (Dresden 1650); Abraham CALOV, *Consideratio novae theologiae Helmstadio-Regiomontarum Syncretistarum* (Danzig 1649), nachgedruckt in CALOVs *Systema locorum theologicorum* I (Wittenberg 1655) 881–1216; Calovs Antrittsrede in Wittenberg vom 7. November 1650, abgedruckt in *Historia syncretistica* (o.O. 21685) 836–855; ders., *Nöthige Ablehnung etlicher Injurien, falschen Auflageen und Bezüchtigungen, damit Calixt ihn hat angießen wollen* (Wittenberg 1651); ders., *Syncretismus Calixtinus a modernis ecclesiae turbatoribus Ge. Calixto eiusque discipulo Jo. Laternanno et utriusque complice Chr. Dreiero in nupero papistico-calvinistico-erminiano tractatu der unergründlichen Erörterung theologischer Fragen nimis infelicitur cum Reformatis et Pontificis tentatus*, (Wittenberg 1653); HÜLSEMAN, *Calixtinischer Gewissenswurm, aus seinen wider die evangelische, von ihm selbst*

Beginn des Jahres 1655 im sogenannten Consensus repetitus, der in achtundachtzig Punkten die Heterodoxien Calixts und seiner Anhänger aufzählt.⁶⁹ Mittlerweile hatte sich Calixt aus dem Streit zurückgezogen. 1649 hatte er sich noch gegen Angriffe des Wittenbergers Johann Scharf gewehrt⁷⁰ und sich, wie bereits erwähnt, gegenüber den Herzögen von Braunschweig verantwortet,⁷¹ ehe er sich dann 1651 ein letztes Mal an der Auseinandersetzung beteiligte: In der Widerlegung Wellers erwiderte er die Vorwürfe des kursächsischen Hofpredigers Jakob Weller und antwortete auf eine Schrift Hülsemanns.⁷²

Mit Calixts Tod im Jahre 1656 war der Streit keineswegs beendet. Zu elementar war für das Luthertum die Sache, um die es ging. Denn man rang nicht einfach um diese oder jene Lehrfrage, sondern, wie Schüssler mit Recht festgestellt hat,⁷³ um das Selbstverständnis

beschworene aber schändlich verlassen und verlästerte Wahrheit ausgelassenen Schriften, entdeckt und erwiesen durch Joh. Hülsemann (Leipzig 1654). Soweit diese Schriften für die Frage nach dem *consensus quinquesaecularis* von Belang sind, werden sie unten im VII. Kapitel, 3. Abschnitt, ausgewertet.

⁶⁹ *Consensus repetitus fidei vere Lutheranae, widerholter Consensus des wahren lutherischen Glaubens in denen Lehrpunkten welche wider die reine und unveränderte Augsb. Confession und andere im christl. Concordienbuch begriffene Glaubensbekenntnisse noch heut zu Tage in öffentlichen Schriften angefochten D. Ge. Calixtus und die ihm hierin anhangen*, unterschrieben von den beiden kursächsischen Fakultäten auf kurfürstliche Befehl vom 14. März 1655 (vgl. Calov, *hist. sync.* 1097), 1664 in den *Consilia theologica Vitemberg* erstmals herausgegeben. Die Federführung hatte Calov übernommen, aber andere, vor allem Hülsemann hatten an der Schrift mitgewirkt.

⁷⁰ Vgl. CALIXT, *Ad suam de II quaestionibus, num trin. e solo V. T. etc., dissertationem appendix, programma programmati Scharfiano oppositum cum notis et ad acad. Wittebergensem epistola* (Helmstedt 1649).

⁷¹ Vgl. *Verantwortung auf Kurf. Durchlaucht zu Sachsen an die regierenden Herzoge zu Braunschweig wegen dero Theologen zu Helmstädt ausgelassenes Schreiben*, mit Begleitschreiben vom 14. Dezember 1649, abgedruckt in *Widerlegung Wellers Z*, wo allerdings das Vorwort (Extr. 84,4,1) fehlt.

⁷² Vgl. CALIXT, *Widerlegung der unchristlichen Verleumdungen damit ihn D. Weller, kursächsischer Oberhofprediger, zu beschützen sich gelisten lassen; imgleichen Verantwortung auf dasjenige was ihm in den von Kurf. Durchlaucht zu Sachsen und dero jetzt gemeldeten Oberhofprediger an die Herzoge von Braunschweig ausgelassenes Schreiben beigemessen wird, daneben Antwort auf D. Hülsemanni meisterliches Muster* (Helmstedt 1651). Als Anhang ist neben der *Historia Iosephi* und der Ausgabe der alten Bekenntnisse von 1649 noch das am 5. Oktober 1650 abgeschlossene *Desiderium et studium concordiae ecclesiasticae* abgedruckt. Gegen diese Schrift hatte sich noch 1650 HÜLSEMANN gewandt mit seinem *Iudicium de Calixtino desiderio et studio sciendi concordiae ecclesiasticae, bono animo publicae luci expositum* (Leipzig 1651). – Als indirekte Reaktion auf Hülsemanns Schriften ist eine unter dem Präsidium Calixts gehaltene Disputation zu erwähnen: Christoph SCHRADER, *De gratuita per fidem iustificatione. Disputatio anno 1653 pro prid. Id. Mai. in acad. Julia publice habita, iterum vulgata cum animadversione in nuperam D. Jo. Hülsemanni calumniam* (Helmstedt 1654). Im Vorwort dankt Schrader Gott dafür, daß er ihn von Wittenberg zu Calixt nach Helmstedt geführt habe.

⁷³ Vgl. SCHÜSSLER 1961, 133–149.

des Luthertums überhaupt. Sollte es sich im Sinne der Orthodoxie als "allein seligmachendes Bekenntnis"⁷⁴ mit einer durch die Bekenntnisschriften normierten Theologie verstehen? Oder sollte es im Sinne der Helmstedter Theologie auf den Exklusivitätsanspruch verzichten und, unbeschadet eines grundsätzlichen Überlegenheitsbewußtseins,⁷⁵ als Teil einer *ecclesia universalis* verstehen, der auch Nicht-Lutheraner angehören. Es geht hier um die Alternative von Identitätssicherung und Gesprächsbereitschaft, zwischen denen kein Mittelweg gesehen wurde.⁷⁶

Calixts Gesprächsbereitschaft wurde ihm, wie wir gesehen haben, hier als Kryptokalvinismus, dort als Katholisieren ausgelegt. Von diesem doppelten Vorwurf her gewinnt die nun zu behandelnde Frage nach seinem tatsächlichen Verhältnis zu den Katholiken und zu den Reformierten eine besondere Bedeutung.

2. Calixts Verhältnis zu Katholiken und zur katholischen Kirche

Zweifellos wurde Calixts theoretische Haltung zur katholischen Kirche durch konkrete Erfahrungen und Begegnungen mit ihren Vertretern beeinflusst. War er in Schleswig und Helmstedt noch in einem weitgehend katholikenfreien Raum aufgewachsen, so verschafften ihm seine beiden Bildungsreisen die ersten direkten Bekanntschaften mit Katholiken. Im Jahre 1610 suchte er die Jesuiten in Mainz auf und diskutierte in der Ordensbibliothek mehrere Stunden mit Martin Becanus über Mittel und Wege, wie der Haß und die Zwietracht zwischen den Christen gemildert werden könne.⁷⁷ Auf seiner zweiten Studienreise verbrachte er den gesamten Winter 1611/12 in Köln.

⁷⁴ So wörtlich CALOV in *hist. syncr.* 56.

⁷⁵ Vgl. z.B. CALIXTS Vergleich der Konfessionen in seiner Rede zur Niederlegung des Prorektorats Anfang 1652 (*Acta* 179–192): Die Protestanten seien der Einfachheit der alten Kirche näher und neigten weniger dazu, ihre Neuheiten zu Normen zu erheben (ebd. 186). Oder auch sein Gutachten über das Privatexercitium des konvertierten Herzogs Johann Friedrich: Man müsse der Reformation treu bleiben, denn eine Konversion zur Papstkirche bedeute eine Billigung der in der Reformation abgeschafften Mißbräuche (vgl. HENKE II/2, 247f).

⁷⁶ Die Tragweite dieser Frage offenbart auch die einschlägige Literatur im 19. und frühen 20. Jahrhunderts, in welcher der persönliche Standpunkt des jeweiligen Autors, bald mehr, bald weniger, die wertende Darstellung des Streites bestimmt hat. Vgl. den kurzen Überblick über die Forschungsgeschichte bei SCHÜSSLER 1961, 133f. Eine umfassende Untersuchung zur Geschichte des synkretistischen Streites bleibt, wie WALLMANN 1977 festgestellt hat, ein Desiderat.

⁷⁷ Vgl. *Resp. Mog.* § 129, S.156.

Über diesen Aufenthalt sagt er zweiundzwanzig Jahre später in einer Schrift an die Kölner Theologen: "Dort habe ich (. . .) im Umgang mit den Eurigen (. . .) so viel Freundlichkeit erfahren, daß mir die Erinnerung daran noch jetzt theuer ist".⁷⁸ Vielleicht war auch De Thou, den Calixt 1612 während seines vierteljährigen Aufenthaltes in Paris traf, ein Gesprächspartner nach seinem Geschmack: Immerhin hatte De Thou, nach Grotius ein Katholik "mit dreißig Ausnahmen",⁷⁹ als Parlamentspräsident entscheidend zum Edikt von Nantes beigetragen. Aus der Pariser Zeit blieb Calixt auch eine Disputation in Erinnerung, in der Du Perron die Unfehlbarkeit des Papstes zu einer debattierbaren These erklärte,⁸⁰ eine Äußerung, die dem jungen Lutheraner Verhandlungen mit katholischen Theologen wohl lohnend erscheinen ließ. Dagegen hat der Hildesheimer Jesuit Augustin Turrianus, mit dem Calixt 1614 zurück im Braunschweigischen (auf Schloß Hämelschenburg an der Weser zwischen Pymont und Hameln) ein Streitgespräch über die Unfehlbarkeit des Papstes und der Schrift führte, keinen gewinnenden Eindruck bei Calixt hinterlassen.⁸¹ Ganz anderer Art waren da die freundschaftlichen Beziehungen, die er in seinen letzten Lebensjahrzehnten zu den Benediktinern von St. Ludger bei Helmstedt unterhielt.⁸²

Über solche persönlichen Begegnungen hinaus hat Calixt seit Ende der zwanziger Jahre versucht, auf literarischem Wege mit katholischen

⁷⁸ *Digressio de arte nova* (nach der Theol. mor.) S.285 (²1662); Übers. nach HENKE I, 136f. Besonders hebt er in diesem Zusammenhang den Spanier Cosmas Morelles vor, der von 1608 bis 1618 das Generalstudium der Dominikaner in Köln leitete. Vgl. Gabriel M. LÖHR, *Die Kölner Dominikanerschule vom 14. bis zum 16. Jahrhundert. Mit einer Übersicht über ihre Gesamtentwicklung* (Köln 1948) (ND der Ausgabe Freiburg/Schweiz 1946 mit geänderter Seitenzählung), 21f und 39; Erich MEUTHEN, *Kölner Universitätsgeschichte I: Die Alte Universität* (Köln/Wien 1988) 428; Nuntiaturberichte Köln VII/1 (1980) 160. Die Nuntiaturberichte der Jahre 1610–1614 enthalten keine Hinweise auf Calixt: Vgl. die Bände V 1,1 und 1,2, hg. v. W. REINHARD, und den Ergänzungsband dazu von Peter BURSCHER (1997).

⁷⁹ Hermann CONRING, *Opera* 6 (Braunschweig 1730, ND Aalen 1973) 615.

⁸⁰ Dies hat Calixt Conring erzählt, wie dieser Herzog August berichtet. Vgl. BURCKHARDT hist. Bibl. Aug., quae Wolfenbuttel est, Th.2; S.95.

⁸¹ Vgl. die erst posthum durch Calixts Sohn herausgegebenen Akten dieser Disputation: *Colloquium instinctu Dn. Ludolphi a Klencken* (. . .) inter R. P. Augustinum N. e soc. Loiolae, et M. Georgium Calixtum Holsatum, Haemelsburgi proproid. Kal. Sept. 1614 institutum (. . .), Helmstedt 1657, ²1665; dazu HENKE I 161–171.

⁸² Vgl. z.B. die lobende Erwähnung der Benediktiner in Calixts Schreiben an Herzog August vom 28. Juni 1641 (Archiv 107–109). Die freundschaftliche Verbundenheit zeigt sich auch darin, daß an Calixts Beisetzung ein Abgesandter des Abtes von St. Ludger teilnahm. Vgl. HENKE II/2, 310.

Theologen ins Gespräch zu kommen.⁸³ Seine Edition von Augustins *De doctrina christiana* und Vinzenzens *Commonitorium* von 1629 sollte den Pontificii zeigen, daß auch die Lutheraner den Konsens der alten Kirche hochschätzten.⁸⁴ In seinen Schriften über die Priesterehe (1631),⁸⁵ das Meßopfer (1638/39),⁸⁶ die Kommunion sub utraque (1642),⁸⁷ die sichtbare Hierarchie der Kirche (1643)⁸⁸ und die Transsubstantiation (1643)⁸⁹ war es dann vor allem das Väterargument, mit dem er seine katholischen Adressaten von der Richtigkeit seiner Ansichten überzeugen wollte.

In diesen und anderen Schriften nimmt Calixt das Jahrzehnte zuvor in Köln und Mainz begonnene Gespräch in der Form der literarischen Auseinandersetzung wieder auf. Anfang der dreißiger Jahre hatte ein für ihn unerfreuliches Ereignis seine Aufmerksamkeit zunächst

⁸³ Auf die Frage eines Wandels bei Calixt von der Polemik zur Irenik gehe ich unten im ersten Abschnitt des 5. Kapitels ein.

⁸⁴ So jedenfalls die Deutung von CALIXTS Sohn Friedrich Ulrich in dessen *De universalis primaevae ecclesiae auctoritate* (Helmstedt 1658) th.23, S.111f.

⁸⁵ *De coniugio clericorum tractatus*, quo ostenditur pontificiam legem qua sacris ministris coniugum interdicatur, sacrae scripturae, rectae rationi iustarumque legum naturae et ecclesiasticae primaevae antiquitati prorsus adversari, imprimis autem, quod Baronius Bellarminus et socii adserunt, apostolos eam sancivisse, absurdam novitatem esse. Sub finem agitur de haeresi Hildebrandina, et additur appendix non-nihil scriptorum ad rem facientium complexa (Äußerungen des Bischofs Ulrich von Augsburg, Georg Cassanders, Georg Witzels und der Pariser Theologen über jesuitische Schriften) (Helmstedt 1631, Nachdruck Frankfurt ²1653).

⁸⁶ *De sacrificio Christi semel in cruce oblato et initerabili exercitatio theologica*, (Helmstedt 1638) sowie die Schriften gleichen Titels mit den Zusätzen *ritus missae iuxta A. C. reformatae enarrans*, resp. *Goes* (Helmstedt 1639) bzw. *resp. Andersen* (Helmstedt 1639).

⁸⁷ *Georgii Cassandri de communione sub utraque specie dialogus, una cum aliis superiore seculo scriptis et actis eodem facientibus. Ge. Calixtus collegit et edidit. Accessit eiusdem de hac ipsa controversia disputatio et ad academiam Coloniensem iterata compellatio* (Helmstedt 1642).

⁸⁸ *De visibili ecclesiastica monarchia, contra Pontificios Exerc. I. resp. Theod. Danckwers, Exerc. II. resp. J. Hagio*. (Helmstedt 1643) (²1655; ³1674 durch Fr. Ulrich Calixtus), ein Thema mit dem CALIXT sich schon 1624 befaßt hatte: vgl. *Widerlegung Büschers* TI 2 S.24: er habe damals "publice gelesen und dictiret einen tractatum contra visibilem ecclesiasticam monarchiam pontificis". Die I. Disp. vom 8. April 1643 v.a. zu dogmatischen Aspekten: Man brauche den Papst nicht, um zu entscheiden, ob ein Abfall vom Fundament vorliege. Darüber entscheide der *consensus antiquitatis*, die II. Disp. vom 23. Juni 1643, v.a. zur rechtl. Seite: Eine inländische Autorität sei wegen besserer Kenntnis der Verhältnisse besser geeignet, wie schon Anfang des 5. Jh. deutlich, als afrikanische Bischöfe auf ihren Konzilien verboten, *ad transmarina* zu appellieren. Dagegen hätten sich Papst Zosimus und seine Nachfolger auf sardicenisische, aber als nizänisch ausgegebene Beschlüsse berufen, nicht aber auf eine Einsetzung durch Christus.

⁸⁹ *De transsubstantiatione contra Pontificios exercitatio* (Helmstedt 1643), II, p. 13, wendet sich gegen die calvinische (indem er den buchstäblichen Sinn der Einsetzungsworte betont) und gegen die katholische (indem er unterstreicht, Brot höre nicht auf, Brot zu sein) Abendmahlslehre mit dem *consensus antiquitatis*.

nach Köln gelenkt: Bartold Neuhaus, ein alter Gefährte Calixts und Mitschüler bei Martini,⁹⁰ war zur katholischen Kirche übergetreten.⁹¹ In seiner Schrift *Ars nova* rechtfertigte er seinen Übertritt vor den Helmstedtern, namentlich Calixt und Horneius, mit dem ursprünglich von Veron verwendeten Gedanken, daß die Protestanten aufgrund ihres Schriftprinzips jede ihrer Lehren durch wörtliche und eindeutige Schriftzitate belegen müssen, dazu aber nicht in der Lage seien.⁹² Calixt erwidert nun diese Schrift durch seine *Digressio de arte nova*.⁹³ Darin wendet er sich nicht an Neuhaus, sondern an alle katholischen Fakultäten Deutschlands, an erster Stelle an die Kölner Theologen, denen er die *Digressio* selbst schickt.⁹⁴ Er wehrt sich in erster Linie gegen das Argument des Veronius: Auch das protestantische Verständnis erkenne neben der Schrift die Notwendigkeit eines zweiten Prinzips an, nämlich der Vernunft, die in der Schriftauslegung formal gebraucht werde.⁹⁵ Im übrigen enthalte die Schrift zwar dunkle Stellen, aber das Heilsnotwendige sei nach Irenäus und Augustinus in der Schrift ausreichend deutlich ausgedrückt. Speziell für Friedensverhandlungen zwischen den Konfessionen schlägt er als Grundsatz vor, daß der Behauptende dem Leugnenden den Beweis nicht nur aus der Schrift, sondern auch aus der Tradition führen müsse, durch die das Wesentliche noch sicherer bestätigt werde.⁹⁶ Außerdem erklärt er für den Kirchenfrieden die Unterscheidung zwischen den wirklich wichtigen, weil heilsnotwendigen Lehren und eher nebensächlichen Fragen für elementar.⁹⁷

Von den in der *Digressio* ausdrücklich angesprochenen Kölner Theologen erhielt Calixt keine Antwort.⁹⁸ Stattdessen befaßte sich im

⁹⁰ Vgl. HENKE I, 241–244.

⁹¹ Vgl. ebd. 338–342.

⁹² Barthold NEUHAUS, *Ars nova dicto S. Scripturae unico lucrandi e Pontificiis plurimos in partes Lutheranorum, detecta nonnihil et suggesta theologis Helmstedensibus, Ge. Calixto praesertim et Conr. Horneio, qui monentur, imo etiam atque etiam rogantur, ne compendium hoc neglegant* (Hildesheim 1632).

⁹³ Abgedruckt in: *Epitomes theologiae moralis pars prima una cum digressionem de arte nova, quam nuper commentus est Bartoldus Nihusius, ad omnes Germaniae academias Romano pontifici deditas et subditas, imprimis Coloniensem, cuius digressionis ergo haec epitomes pars seorsim nunc editur* (Helmstedt 1662) 121–430. Eine separate Ausgabe ist zudem 1652 in Frankfurt erschienen.

⁹⁴ Vgl. *Iterata Compellatio ad Coloniensem*, abgedruckt in: *Georgii Cassandri de communione sub utraque* (Helmstedt 1642) S.297.

⁹⁵ Vgl. *Digressio* 241–248.

⁹⁶ Vgl. ebd. 284.

⁹⁷ Vgl. ebd.

⁹⁸ Vgl. den Brief von Calixts Schüler Johann HEINICHEN vom 23. Sept. 1642 aus

fernen Paris der “*prédicateur du Roi pour les controverses*”⁹⁹ mit der *Digressio*: Veronius, der sich durch die Tatsache geehrt fühlte, daß man auch in Deutschland seine *ars nova* rezipierte, nahm in die stark erweiterten Auflage seiner *Méthode pour les controverses* (*Corps du droit controversé*) von 1638 im ersten Band auch eine “réponse à Calixte, protestant en Saxe, du nouvel art” auf. Darin anerkennt er Calixts Forderung nach Beweisen aus Schrift und kirchlichem Altertum, sieht in diesem Prinzip jedoch einen Widerspruch zur Confessio Augustana und zu “toutes les confessions de foi des sectaires”. Zudem beschuldigt er den Helmsteder jener von De Dominis erfundenen Häresie, nach der alle Kirchen im Fundament einig und ihre Dissense unerheblich seien.¹⁰⁰ Über eine Reaktion Calixts auf diese Schrift, die Veronius persönlich ihm mit einem höflichen Begleitschreiben gesandt hat,¹⁰¹ weiß man nichts.

1640 nahm dann Neuhaus in einer Reihe von Flugschriften seine Polemik gegen Calixt wieder auf.¹⁰² Der Helmstедter unterließ auch dieses Mal eine direkte Erwiderung, unternahm jedoch erneut einen Versuch, mit den Kölnern ins Gespräch zu kommen. Er verfaßte auf der Grundlage eines Programmes von 1636 eine Schrift über die Kommunion sub utraque, in der er einschlägige Äußerungen aus dem 16. Jahrhundert, vor allem von Cassander, herausgab und daran eine Disputation und eine Compellatio an die Kölner Hochschule anfügte. In der Widmung an Herzog August faßt Calixt auf über sechzig Seiten seine Hauptgedanken zur Beziehung mit der katholischen Kirche und zum Umgang mit Dissensen zusammen. Auf Bitten Calixts hin, ließ Herzog August die Schrift dem Kurfürsten von Köln, seinem

Hannover an Calixt (Gött. 3,175), wo er über die Kölner sagt: “eam [digressionem] se vidisse negant”.

⁹⁹ Zu dieser Bezeichnung vgl. die Titel seiner Schriften.

¹⁰⁰ Vgl. *Corps du droit controversé* (Paris 1638), I, 541–545. Zu Veronius’ Kontroversemethode vgl. Bernard DOMPNIER, *Le venin de l’hérésie: Image du protestantisme et combat catholique au XVII^e siècle* (Paris 1985) 179–184.

¹⁰¹ Vgl. das Autograph des Briefes vom 20. Oktober 1637 in Gött. 2,295 mit Calixts Eingangsvermerk vom 22. Mai 1638.

¹⁰² Vgl. *Apologeticus pro arte nova contra andabatam Helmstetensem* (Köln 1640); *facula in Contr. Horneii gratiam accensa, ambulantis in nocte illic ubi disputat pro Aristotele de modalibus. Estque ea simul apologetici contra andabatam Helmstetensem elucidatio prima* (Köln 1641); *Irnerius seu quaestionjes de ICto illo historicae a iuris Pontificii et Caesarei collegiis Bononiensibus excussae Decembri 1641. B. Nihusus edidit (. . .) de andabata Helmstensi Ge. Calixto totus hic triumphans* (Köln 1642); *Triumphus catholicorum de Ge. Calixto, professore Helmstetensi, annunciat per B. Nihusium academiis confessioni Aug. addictis* (Köln 1643), datiert vom Nov. 1642; *Wecker für die Herzogthümer Braunschweig und Lüneburg* (Köln 1643), datiert vom Dez. 1642.

Schwager, zukommen, damit dieser die Kölner Theologen zu einer Entgegnung bewege.¹⁰³ Auch diesmal blieb eine Reaktion aus Köln aus.

An ihrer Stelle eröffneten nun die Mainzer Jesuiten das Gespräch mit Calixt. Sie hatten ebenfalls über ihren Kurfürsten durch Herzog August ein Exemplar von Calixts Schrift über die Kelchkommunion erhalten¹⁰⁴ und bereiteten nun durch Nicolaus Burger unter dem Präsidium Veit Erbermanns eine Entgegnung vor: die *Anatomia Calixtina*.¹⁰⁵ Darin wird Calixts Vorschlag, durch Beweise aus Schrift und altkirchlicher Tradition zu Einmütigkeit zu gelangen, kritisiert. Damit maße Calixt sich implizit an, selbst die höchste Autorität zu sein, insofern er die Entscheidung über Kontroversfragen dem zuspreche, der den anderen mit Gründen widerlegen könne, und er dies wohl vor allem sich selbst zutraue. Eintracht sei nur durch Befehl und Autorität herzustellen. Die Zulassung aller, die das Apostolische Symbol anerkennen, zu Friedensverhandlungen löse die Kirche auf und bereite dem Antichrist und dem Atheismus den Weg, weil Häresien sich unter dem Mantel des Symbols zu verhüllen pflegten.¹⁰⁶

Während Calixt erneut einige Flugschriften von Neuhaus ignorierte,¹⁰⁷ reagierte er auf die Mainzer *Anatomia* mit einem zweibändigen *Responsum*. Im ersten, dem Mainzer Kurfürsten Anselm Casimir gewidmeten Band wiederholte er lediglich, was er bereits früher über Friedenskolloquien gesagt hatte. Vor allem verwies er wiederum auf die Unterscheidung zwischen Nebenfragen und den für das Christentum konstitutiven Lehren. Zu deren Bestimmung solle man sich vom Konsens der alten Kirchen leiten lassen, dessen heilsnotwendiger Mindestinhalt im apostolischen Symbol zusammengefaßt sei. Die

¹⁰³ Vgl. *Georgii Cassandri de communione sub utraque specie dialogus, una cum aliis superiore seculo scriptis et actis eodem facientibus. Ge. Calixtus collegit et edidit. Accessit eiusdem de hac ipsa controversia disputatio et ad academiam Coloniensem iterata compellatio* (Helmstedt 1642). Auf den Seiten 297–370 wendet Calixt sich ausdrücklich ad academiam Coloniensem. Vgl. den Brief CALIXTS an Herzog Georg in HENKE, Briefe Calixts, 2. Heft, Jena 1835, S. 11 und 12, sowie die Abschrift des Briefes von Herzog Georg am 24. April 1643 an den Kurfürsten von Köln, seinen "lieben Oheim, Schwager und Gevatter" in Gött. 2, 160.

¹⁰⁴ Vgl. ebd. unter der Adresse "an den Kurfürsten zu Cöln": "und mutatis mutandis von Mainz", "den 28. Aug. st. v., 7. Sept. st. n.".

¹⁰⁵ *Anatomia Calixtina h. e. vindiciae catholicae, quas pro asserendo S. Rom. ecclesiae tribunali in fidei causis infallibili, praeceptoque communionis sub una specie etc. contra Ge. Calixti novantiquas impugnationes in univ. Moguntina Kal. Maj. 1644 solenni disceptatione indicit Nic. Burgers praeside R. P. Vito Erberman* (Mainz 1644). Calixt war durch Max zum Jungen aus Frankfurt brieflich über die Vorgänge in Mainz unterrichtet worden. Vgl. Ms. Extr. 84, 10.

¹⁰⁶ Vgl. die kurze Zusammenfassung des Buches bei HENKE II/1, 208–211.

¹⁰⁷ Vgl. ebd. 211f.

Einigkeit im Symbol könne zwar nicht zur Union, wohl aber zur gegenseitigen Anerkennung als Mitchristen führen. Das Haupthindernis für Friedensverhandlungen bleibe jedoch, daß seine Gegner neben den beiden Erkenntnisquellen, die auch er gelten läßt, der Schrift und der Tradition, als dritte Instanz die Entscheidung des Papstes anerkennen.¹⁰⁸ Über diesen Punkt setzte er sich dann in seinem zweiten Band mit den Mainzern auseinander: Die päpstliche Untrüglichkeit könne nicht aus Schrift und Alter Kirche bewiesen werden und sei zur Beilegung von Dissensen, wie das Beispiel der Konsensbildung in anderen Wissenschaften zeige, auch nicht nötig. Statt eines Richters sollten deshalb die Schrift, die Symbole und der Konsens der Gläubigen entscheiden.¹⁰⁹

Die Mainzer antworteten nun darauf mit Erbermanns *Eirenikon catholicum*: Der bloße Verweis auf das Symbol reiche nicht aus, weil man dessen Worte ja recht unterschiedlich auslegen könne. Vor allem sei Calixts Theologie, wie die der anderen Neutralisten, Mediatorens, Quodlibetici und Synkretisten Kassander, Thuanus und Grotius, ganz nach dem Geschmack von Halbchristen und Politikern, weil sie religiöser Gleichgültigkeit Vorschub leiste. Abschließend erklärt Erbermann gegenüber Herzog August seine Bereitschaft, mit Calixt in Frankfurt, Wolfenbüttel, Helmstedt oder wo immer es dem Herzog gefalle zu diskutieren.¹¹⁰

Während Calixt noch durch sein Engagement am Rande des Kolloquiums von Thorn von einer umgehenden Antwort auf Erbermanns Schrift abgehalten wurde,¹¹¹ verfaßte der Mainzer Jesuit bereits sein zweites anticalixtinisches *Irenicum*, in dem er auf Calixts Kritik an der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit eingeht. Er

¹⁰⁸ Vgl. *Responsi maledicis theologorum vindiciis oppositi pars I de studio concordiae ecclesiasticae*, Juni 1644, ND durch Fr. U. C., (Helmstedt 1672), mit der Zusammenfassung des Inhalts bei HENKE II/1, 215–222.

¹⁰⁹ Vgl. *Responsi maledicis theologorum Moguntinorum vindiciis oppositi pars altera infallibilitatem Romani pontificis seorsim excutiens* (Helmstedt 1645), mit der Zusammenfassung des Inhalts bei HENKE II/1, 223f.

¹¹⁰ Vgl. *Eirenikon catholicum, Helmstadiensi oppositum, quo methodus concordiae ecclesiasticae – a Ge. Calixto ad gustum Semichristianorum et Politicorum explicata excutitur, sana et catholica substituitur, simulque vindiciae catholicae Moguntinensium a criminationibus Calixti liberantur* (Mainz 1645), mit der Zusammenfassung des Inhalts bei HENKE II/1, 224–230.

¹¹¹ Das Interesse, das die Jesuiten bei aller Kritik Calixt entgegenbrachten, bekundet übrigens auch ein Brief, mit dem einer ihrer Theologen, Bartholomäus Hempell, dem Helmstedter die königlichen Proklamationen zum Kolloquium von Thorn zukommen läßt. Der Brief vom 14. Oktober 1645 findet sich nach HENKE II/2, 81, Anm.2, bei den Akten des Wolfenbütteler Konsistoriums über das Kolloquium in Thorn.

verweist darauf, daß auch die Protestanten die Notwendigkeit eines höchsten Glaubenstribunals einsähen, und "beweist" die Einsetzung des Papsttums mit den pseudoisidorischen Dekretalen, für deren Echtheit er eintritt.¹¹²

Die Erbermannschen Irenica finden erst 1648 eine grundlegende Erwiderung in Calixts Abhandlung über die Autorität der heiligen Schrift und die Zahl der kanonischen Bücher des Alten Testaments. Zuvor hatte sich noch ein weiterer Jesuit, Johann Mühlmann, mit zwei Schriften über die Privatmesse und das Fegfeuer in die Auseinandersetzung mit Calixt begeben.¹¹³ In *De auctoritate Scripturarum Sanctorum* spricht Calixt jedoch ausdrücklich nur seine Mainzer Gegner an. Darin geht es zentral um das katholischerseits häufig bemühte Wort des Augustinus, er hätte dem Evangelium nicht geglaubt, wenn ihn nicht die Kirche dazu bewegt hätte.¹¹⁴ Unter Hinweis auf den Kontext der Stelle und Aussagen katholischer Theologen legt Calixt dar, die Autorität der Kirche habe Augustinus lediglich den äußeren, menschlichen Impuls gegeben, sei aber nicht der eigentliche göttliche Grund seines Glaubens gewesen. In derselben Schrift nimmt Calixt die Frage nach dem Kanon des Alten Testaments zum Anlaß, die Autorität des Tridentinums in Frage zu stellen: Das Konzil von Trient habe sich mit seiner Einbeziehung der Apokryphen in den alttestamentlichen Kanon gegen die Autorität der Alten Kirche und die Tradition bis Ximenes und Cajetan gestellt. Ein solches Konzil aber, das die durchgängige Lehre der Kirche während anderthalb Jahrtausenden verwerfe, sei ebenso unglaublich wie die Päpste, die seine Beschlüsse approbierten. Der Helmstedter weist zudem darauf hin, daß gerade über das wichtige Dekret der 4. Session

¹¹² Vgl. *Irenici Anticalixtini pars altera, h. e. S. apostolicae Rom. cathedrae infallibilitas summorumque pontificum in fidei decretis concordia, adversus spiritum contradictionis quem illis Helmestadiensis turbo afflare nititur* (Mainz 1646), mit der Zusammenfassung des Inhalts bei HENKE II/2, 110–112.

¹¹³ Vgl. *Disputatio de missis privatis contra Calixtum* (der Zusatz Calvinistam ist von De Backer) (Münster 1647), nochmals abgedruckt in der um die defensio des Respondenten Blume vermehrten Ausgabe der unter dem Vorsitz Calixts im Mai 1647 gehaltenen Disputation *De missis solitariis contra Pontificios exercitatio* (Frankfurt a.M. 1648, ²1650). Vgl. ferner *Assertiones de purgatorio oppositae disputationibus Calixtinae et Crociana de eadem materia editis* (Münster 1647).

¹¹⁴ Vgl. AUGUSTINUS, *Contra epistola Manichaei quam vocant fundamenti* 5,6 (CSEL 225,197 Zycha). Für eine differenzierte Erörterung dieser Stelle vgl. z.B. Hubertus R. DROBNER, "Die Kirche als Urgrund des Glaubens nach Augustinus", in: Peter REIFENBERG u.a. (Hrsg.), *Licht aus dem Ursprung. Kirchliche Gemeinschaft auf dem Weg ins 3. Jahrtausend* (Würzburg 1998) 124–141.

lediglich fünf Kardinäle und etwa fünfzig Bischöfe, größtenteils unwisende Italiener, die obendrein gar keine Theologen gewesen seien, also eine unvollkommene Vertretung der Kirche, entschieden hätten. Calixt schließt mit der Aufforderung an die Mainzer Theologen, ihm mitzuteilen, was sie gegen seinen historischen Beweis einzuwenden hätten.¹¹⁵

Zu einer erneuten Entgegnung durch die Mainzer scheint es nicht gekommen zu sein. Calixt mußte sich nun einem anderen Problem zuwenden: den Übertritten von Lutheranern zur katholischen Kirche. Schon seine katholischen Hauptgegner, Neuhaus, Erbermann und Mühlmann, waren allesamt Konvertiten. Besonders schmerzlich empfand der Helmstedter es jedoch, daß nun auch zwei seiner Schüler konvertierten. Christoph von Rantzau, der 1649 als Student im Hause Calixts selbst noch einen Benediktiner zum Luthertum bewegt hatte, dann aber von Calixt vergeblich auf die Vorzüge der deutschen evangelischen Landeskirchen und die Irrtümer der katholischen Kirche hingewiesen worden war, trat 1650 über.¹¹⁶ 1653 folgte ihm Heinrich Blume, der noch 1648 Calixts Disputation über die Privatmessen gegen Mühlmann verteidigt hatte und 1651 als designierter Professor für Kirchengeschichte in Helmstedt nach Rom geschickt worden war, um Herzog Johann Friedrich, freilich vergeblich, vom Übertritt abzuhalten.¹¹⁷ Was Calixt, zu dieser Zeit wegen seines Katholisierens ohnehin im Visier der lutherisch-orthodoxen Polemik, besonders unangenehm berühren mußte, war die Tatsache, daß beide, Rantzau wie Blume, bekannten, durch ihren Helmstedter Lehrer für den Katholizismus disponiert worden zu sein.¹¹⁸ Gegen diese Verbindung setzte

¹¹⁵ Vgl. *De auctoritate S.S. et numero librorum canonicorum V.T. contra Pontificios* (Helmstedt 1648) mit der Zusammenfassung des Inhalts bei HENKE II/2, 139–142.

¹¹⁶ Vgl. den Brief vom 6. Mai 1650, abgedruckt in RANZOVIVS, *Epistula ad Calixtum, qua sui ad ecclesiam cath. accessus rationes exponit* (Rom 1651, ND Mainz 1652) unter dem Titel *iucundus congressus sive epistolae anno 1650 iubileo scriptae* (...). Vgl. auch CALIXT, *Responsum ad Ernestum Landgravium Hassiae* (Helmstedt 1651) 39–53. Vgl. Henke II/2, 194f.

¹¹⁷ Vgl. die fünf Briefe Blumes an Calixt Senior und Junior (Gött. 3,5–9), das Schreiben CALIXTS an Rantzau vom 6. Mai 1650 (*Briefwechsel* 279), und zum öffentlichen Übertritt auf dem Reichstag zu Regensburg 1653 vgl. *Briefwechsel* 379. Vgl. zu Blume auch HENKE II/2, 66. 110. 128. 172. 238. 271. 273.

¹¹⁸ Vgl. z.B. Chr. RANZOVIVS, *Epistula ad Calixtum* (Rom 1651) 67: Er, Rantzau, sei durch Calixts Unterricht dazu gekommen, „eam [catholicam ecclesiam] non Antichristi sedem et Babylonicae meretricis lupanar, sed vere ecclesiam etiam nunc esse, et salutis spem pie in ea viventibus nequitiam denegandam, eo quod praecipua fidei capita, quibus fundamenti instar salus nostra innititur, salva et immota retineat“. Im selben Brief gesteht er Calixt: „viam qua ad ecclesiam catholicam pergerem mihi subindicasti“ (ebd.).

sich Calixt natürlich vehement zur Wehr: Wenn jemand, so schreibt er, seine Konversion zu den "Papisten" damit rechtfertige, daß er bei ihm, Calixt, gelernt habe, sich auf die Alte Kirche zu berufen, dann könne man ebensogut jedem, der sich auf die Heilige Schrift berufe, vorwerfen, für die Papstkirche zu werben, weil die Papisten sich ja auf Mt. 16,18 stützten.¹¹⁹

Nun war auch Herzog Johann Friedrich von Braunschweig in Rom katholisch geworden und hatte bei seinen regierenden Brüdern beantragt, ihm die private Ausübung seines neuen Glaubens zu gewähren. Calixt, zur Begutachtung dieses Antrages aufgefordert, spricht sich im Sommer 1652 gegen eine Gewährung aus: Der Übertritt bedeute eine Billigung der in der Reformation abgeschafften Mißbräuche; auch ein Privatexercitium stelle die Errichtung einer papistischen Kirche im Lande dar und widerspreche zudem dem Testament Herzog Augusts, das seine Söhne auf die evangelische Lehre verpflichtete.¹²⁰

Dem war eine andere Fürstenkonversion vorhergegangen, die Calixt besonders getroffen hatte, hatte er doch gehofft, sie durch seine Argumente verhindern zu können: Herzog Ernst von Hessen-Rheinfels, durch seine Mutter streng reformiert erzogen, hatte sich spätestens, seit er 1650 in Wien den Kapuziner Valerianus Magni kennengelernt hatte, dem katholischen Glauben angenähert.¹²¹ Zwischen dem 3. und 11. Dezember 1651 veranstaltete er auf Rheinfels ein Religionsgespräch, in dem Valerianus mit zweien seiner Ordensbrüder drei darmstädtischen Theologen gegenüberstand. Calixt, der ursprünglich auch eingeladen war, hatte dem Herzog eine Absage erteilt, weil er befürchtete, mit den streng ubiquitistischen Darmstädtern nicht einmal in der gemeinsamen Auseinandersetzung mit den Papisten Einigkeit erzielen zu können.¹²² Deshalb versuchte der Helmstedter nun auf

¹¹⁹ Vgl. *Acta* 73f.

¹²⁰ Vgl. HENKE II/2, 247f.

¹²¹ Zu Magni vgl. *Leben und Taten des Valerianus Magni, verfaßt 1664 von Nicolaus aus Lucca und Ludwig von Salice, übersetzt von Eginio Kraus* (Würzburg 1976); Jerzy CYGAN, *Valerianus Magni 'Vita prima', operum recensio et bibliographia* (Rom 1989); Costanzo CARGNONI (Hrsg.), *I Frati Cappuccini: Documenti e testimonianze del primo secolo 1* (Perugia 1988) 1981–2060. Das Verhältnis Magnis zu Herzog Ernst wird am ausführlichsten beschrieben bei Georg DENZLER, *Die Propagandakongregation in Rom und die Kirche in Deutschland im ersten Jahrzehnt nach dem Westfälischen Frieden. Mit Edition der Kongregationsprotokolle zu deutschen Angelegenheiten 1649–1657* (Paderborn 1969) 185–212.

¹²² Vgl. Brief CALIXTS an Herzog August vom 27. September 1651: Ad Augustum ducem (...). Ge. Calixti epistola de colloquio quod parabat Ernestus Landgr. e MS. ed. Zach. Goeze, Osnabrück 1718. – Über Inhalt und Verlauf des Kolloquiums in Rheinfels liegen zwei einander widersprechende Versionen vor, zum einen die von

andere Weise, auf den Landgrafen Einfluß zu nehmen: In gedruckter Form legte er seine Antwort auf fünf Fragen vor, die Ernst im November 1651 in einem Rundschreiben aufgeworfen hatte. Die erste Frage, woran man die wahre christliche Kirche erkennen könne, beantwortet er mit seiner Vorstellung von der universalen Kirche, zu der alle gehören, die im Fundament einig sind. Dieses unaufgebbare Fundament, so erläutert er in Beantwortung der zweiten Frage, sei in den alten Glaubensbekenntnissen enthalten, die er ediert habe. Diese Symbola liefern auch das Kriterium zur Entscheidung von Kontroversfragen, nach dem der Landgraf an dritter Stelle gefragt hatte. Die Existenz einer untrüglich entscheidenden Autorität hingegen lehnt Calixt, auf die vierte Frage eingehend, ab. Auf die fünfte Frage, wer dann bei nicht tolerierbaren Lehrunterschieden entscheiden solle, äußert er sich zuversichtlich: Für den einfachen Glauben werde in diesen Fällen der Geist selbst unserem Geiste Zeugnis geben, und in der Theologie könne man durch Argumentation aus Schrift und altkirchlichem Konsens Einvernehmen über die Lehre herstellen.¹²³ All dies blieb ohne Einfluß auf den Landgrafen. Er konvertierte bereits im folgenden Januar in Köln und tat Calixt dieselbe Peinlichkeit an wie Rantzau und Blume: Er fuhr als Katholik fort, den Helmstedter als positives Beispiel aus den Lutheranern hervorzuheben,¹²⁴ ein zweischneidiges Lob, das zumindest der Gelobte als Denunziation vor den orthodoxen Lutheranern verstand.¹²⁵ Auch hier wird wiederum deutlich, wie Calixt zwischen die Stühle der Konfessionen geriet.

Calixt ließ nun noch eine Schrift gegen Valerianus Magni folgen, in der er sich mit dessen Beweis für die Wahrheit der katholischen Kirche aus gegenwärtigen Wundern auseinandersetzt und noch einmal seinen Kirchenbegriff im Blick auf die Sakramentengemeinschaft erläutert: Zwischen den Christen, die sich durch den Besitz auch nur

Valerianus herausgegebenen Akten (*Die Acta der Disputation welche zu Rheinfels zwischen Valeriano Magno und seinen Gefährten wie auch Petro Haberkorn samt deren Kollegen in Gegenwart des Landgrafen Ernst gehalten worden*, 2 Kor. 13,5, Köln 1652), zum anderen die Ausgabe Haberkorns (*Wahrhafte Erzählung derjenigen Handlungen welche zu Rheinfels in der daselbst angestellten Privatdisputation [...] vorgegangen sind*, 2 Thess. 2,10.11, Gießen 1652).

¹²³ Vgl. die ursprünglich in Helmstedt 1651 unter dem Datum des 14. Dezember gedruckte Antwort in F. U. CALIXT (Hg.), *Acta inter Ernestum et Ge. Calixtum* (Helmstedt 1681) 45ff.

¹²⁴ Vgl. z.B. im Brief des Landgrafen vom 8. Februar 1652 an Calixt: "Tua modestia confundit animositatem Crocii, loquacitatem Dorschei, garrulitatem Evvichii, impertinentiam Hulsii" (*Acta* 195).

¹²⁵ Vgl. z.B. *Acta* 73f zu Rantzaus Lob.

eines einzigen Sakramentes verbunden fühlen, bestehe eine *virtualis communio*, auch wenn die *actualis communio* ausbleiben müsse, solange auf einer Seite noch Irrtümer über die Sakramentenfeier bestünden. Gegen den päpstlichen Primat wendet er sich mit dem Argument, Entscheidungen über theologische Fragen in einer Teilkirche könnten sinnvollerweise wegen der nötigen Kenntnisse der lokalen Verhältnisse nur vor Ort gefällt werden, was im übrigen in der Antike bereits die Afrikaner gegenüber den Römern geltend gemacht hätten.¹²⁶ In einer weiteren gegen Magni gerichteten Schrift versuchte er, die Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes durch Hinweise auf päpstliche Irrtümer im Laufe der Geschichte zu widerlegen.¹²⁷ Damit endete der Dialog mit dem Kapuziner, der zu dieser Zeit als Beistand des Landgrafen von dem Jesuiten Rosenthal abgelöst und auch sonst der Möglichkeit beraubt war, auf Calixt zu antworten: Aufgrund seiner Aussage, man könne die päpstliche Infallibilität lediglich aus der Tradition, nicht aber aus der Schrift beweisen, veranlaßten die Jesuiten seine Inhaftierung.

Den Abschluß von Calixts Gespräch mit katholischen Theologen bildete, wie ein Viertel Jahrhundert zuvor den Beginn, wiederum eine patristische Arbeit: Er gab Cyprians *De unitate ecclesiae* heraus. In seiner bereits 1652 abgefaßten Einleitung hebt er hervor, wie sehr die papistische Ekklesiologie der Einheitsvorstellung des Kirchenvaters widerspreche. Für diesen seien nach göttlichem Recht alle Bischöfe gleich und voneinander unabhängig.¹²⁸

Ein bemerkenswertes Echo haben Calixts Vorschläge zum lutherisch-katholischen Dialog auf dem Reichstag zu Regensburg gefunden, über den ihn sein Schwager Schwartzkopff in zahlreichen Briefen unterrichtete.¹²⁹ Einige Reichstagsabgeordnete waren auf Calixt aufmerksam geworden.¹³⁰ Kaiser Ferdinand III. selbst las nach den Angaben Schwartzkopffs in der Widerlegung Wellers.¹³¹ Durch diese Würdigung

¹²⁶ Vgl. ebd. 87–192: Appendix altera (am 17. Februar 1652 abgeschlossen); Zusammenfassung bei HENKE II/2, 244f.

¹²⁷ Vgl. Acta 253–340, Erstabdruck: *Responsum ad actionem quam tertiam pro disputatione inter praecipuos dissidentes de fide Christiana numerant et D. Calixto opposuerunt P. Valerianus Magnus eiusque socii* (Helmstedt 1652) (am 7. Oktober 165 abgeschlossen).

¹²⁸ Die nicht vollendete Einleitung hat Calixts Sohn ein Jahr nach dem Tod des Vaters mit der Schrift Cyprians und einer Augustins herausgegeben: *Divorum Caec. Cypriani et Aur. Augustini de unitate ecclesiae libelli, quibus accessit Ge. Calixti in eorundem lectionem fragmentum. Ed. Fr. U. Calixtus* (Helmstedt 1657).

¹²⁹ Vgl. Briefwechsel 269–289.

¹³⁰ Vgl. ebd. 276f u. 285f.

¹³¹ Vgl. ebd. 288.

Calixts sah sich Boineburg, der unter Conring in Helmstedt studiert hatte und 1653 zur katholischen Kirche konvertiert war, veranlaßt, einen Augustiner Predigten über Calixt halten zu lassen. Darin werden einerseits die Zugeständnisse, die der Helmstedter der katholischen Seite macht, gelobt (nicht ohne sie gegen die Intransigenz der strengeren Lutheraner auszuspielen), andererseits aber seine Einwände gegen katholische Lehren widerlegt.¹³²

Auch dies offenbart wiederum die besondere Beachtung, die Calixt bei katholischen Theologen gefunden hat. Der Grund für dieses Interesse liegt wohl in erster Linie in seinem Traditionsdenken. Sein universaler Kirchenbegriff war jedoch für seine katholischen Gesprächspartner ebensowenig akzeptabel wie für die orthodoxen Lutheraner. Seine Vorstellung von der Einheit der Konfessionen im Fundament erlaubte es ihm, einzelne Katholiken als Mitchristen anzusehen und auch mit ihrer Heilsmöglichkeit zu rechnen, allerdings unter einer Bedingung: Sie durften die Lehre vom Papsttum nicht für heilsnotwendig halten. Dieser Gedanke – darauf haben schon früh die Mainzer Jesuiten hingewiesen – markiert die unverrückbare Grenze von Calixts Gesprächsbereitschaft. Für diese Haltung dürfte vor allem zweierlei ausschlaggebend gewesen sein. Zum einen hatte er, in der Tradition der protestantischen Kirchengeschichtsschreibung stehend, ein ausgeprägtes Bewußtsein von den Schwächen der Päpste in Leben und Lehre. Dieses Bewußtsein, verbunden mit der Gewißheit, dem Ende der Zeiten nahe zu sein, machte ihn empfänglich für die Vorstellung, daß der Antichrist sich im Papsttum institutionalisiert habe. Zum anderen tritt bei Calixt in seiner Haltung gegenüber den Italienern immer wieder ein deutsches Selbstbewußtsein zutage: In Trient hätten hauptsächlich unwissende Italiener entschieden, der Vorteil der deutschen lutherischen Landeskirchen sei es, daß man hier die Probleme vor Ort löse und nicht einer ausländischen Macht bedürfe – so zwei beispielhafte Äußerungen. Machte ihm dieser Reichspatriotismus die Akzeptanz eines theologischen Primates des Papstes unmöglich, so erlaubte er ihm andererseits eine politische Orientierung am Kaiser des Reiches. Es ist nicht zuletzt diese reichspolitische Perspektive, die bei ihm den Toleranzgedanken in den Vordergrund treten ließ, und zwar im Sinne einer gegenseitigen

¹³² Vgl. ebd. 274–276 u. 286–288.

Duldung der Religionsparteien um des Reichsfriedens willen.¹³³ Duldung mochte Calixt vor allem gegenüber den Reformierten gewährt sehen, deren Rechtstatus im Reich ja erst 1648 gesichert wurde.

3. Beziehungen zu Gelehrten der reformierten Tradition

Mehr als auf lutherischer und katholischer Seite fand Calixt bei Gelehrten der reformierten Tradition ein ihm entsprechendes Interesse an interkonfessioneller Annäherung vor. Dies hängt zum Teil sicherlich mit der politischen Lage der Reformierten im Reich zusammen. Vom Augsburger Religionsfrieden ausgenommen, mochten sie einen Weg zur rechtlichen Gleichstellung in einer Annäherung an die Lutheraner sehen. Diesem Anliegen kam während des Dreißigjährigen Krieges das Interesse der Schweden und evangelischer Stände entgegen, die Front gegen den katholischen Gegner zu stärken.¹³⁴ Auf der anderen Seite darf die theologische und religiöse Motivation hinter vielen Einigungsbestrebungen nicht übersehen werden. Junius und Pareus beispielsweise, die herausragenden reformierten Ireniker der Jahrhundertwende, sahen im Katholizismus eine so große Gefahr für den Glauben und das Heil, daß sie demgegenüber die Unterschiede zwischen Lutheranern und Reformierten für vernachlässigbar hielten und zum gemeinsamen Kampf gegen die *Pontificii* aufriefen.

Calixt hat auf seinen Bildungsreisen sowohl Pareus in Heidelberg als auch einen Schüler des Junius in Leiden persönlich kennengelernt. Nachhaltiger beeinflusste ihn jedoch die Begegnung mit einem anderen Gelehrten reformierter Herkunft, mit Isaac Casaubonus, dem

¹³³ So ist auch Johannes WALLMANN, "Union, Reunion, Toleranz. Georg Calixts einigungsbestrebungen und ihre Rezeption in der katholischen und protestantischen Theologie des 17. Jahrhunderts", in: Heinz DUCHHARDT/Gerhard MAY (Hrsg.), *Union – Konversion – Toleranz. Dimensionen der Annäherung zwischen den Konfessionen im 17. und 18. Jahrhundert* (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Beiheft 50) (Mainz 2000) 21–37, dort 23f. beizupflichten, wenn er herausstellt, daß es Calixt höchstens als Fernziel auch um eine institutionelle Einheit der Konfessionen, zuerst aber um Toleranz ging.

¹³⁴ Vgl. die Fürstenversammlung zu Leipzig 1631 und den Generalkonvent evangelischer Stände in Frankfurt am Main 1634, der von dem schwedischen Kanzler Oxenstierna initiiert war. Politische Motive konnten andererseits auch zu einer Abwendung der Lutheraner von den Reformierten führen, wie das Beispiel des Kurfürsten von Sachsen zeigt, der nach der Versammlung in Frankfurt sich in einer erneuten Trennung von den reformierten Ständen bessere Bedingungen beim Kaiser erhoffte und diese auch im Prager Frieden erreichte. Vgl. HENKE I, 460.

Genfer Humanisten, der nach dem Tod seines Dienstherrn Heinrich IV. von Paris nach London an den Hof Jakobs gekommen war. Wegweisend wurde für Calixt Casaubons Überzeugung, daß die Dissense der Konfessionen nicht das theologische Fundament berühren, das in der alten Kirche gelegt worden ist. Dementsprechend empfiehlt der Genfer zur Überwindung der gegenwärtigen Spaltungen das Studium der Alten Kirche.¹³⁵ Dieser Gedanke, der bei Casaubonus reine Theorie blieb, sollte, wie wir noch sehen werden, bei Calixt praktisch werden.

Von seinen Bildungsreisen heimgekehrt, wurde Calixt bald des Kryptokalvinismus verdächtigt. Dieser Verdacht bezog sich lediglich auf einige Aussagen des Helmstedters, die eine theologische Nähe zwischen Reformierten und Lutheranern insinuierten, nicht jedoch bereits auf konkrete Einigungsbestrebungen Calixts in Richtung der Reformierten. Diese lassen sich erst Anfang der dreißiger Jahre nachweisen, als Calixts Landesherr, Herzog Friedrich-Ulrich von Braunschweig-Wolfenbüttel, den Versuch unternahm, das politische Bündnis mit den Reformierten durch eine Einigung der Kirchen zu festigen. Der *Extract wegen stiftung einmütiger Unität in Religionssachen*, den der Herzog im Winter 1633/34 der theologischen Fakultät von Helmstedt sandte, läßt erkennen, welchen Einfluß calixtinische Gedanken bereits am Hofe gewonnen hatten: Die Trennung der fundamentalen Offenbarungslehre, die im Apostolischen Symbol enthalten und in den Konzilsbeschlüssen der Alten Kirche erläutert sei, von den darüber hinausgehenden Lehren der Katholiken oder Evangelischen wird darin ebenso zur Erlangung des Religionsfriedens vorgeschlagen wie eine Betonung der praktischen Gesichtspunktes bzw. der Heilsfrage.¹³⁶ Die Stellungnahme der Fakultät vom Frühjahr 1634 bestätigt, wie nicht anders zu erwarten, diese Vorschläge, ergänzt allerdings, daß eine Einigung mit den näherstehenden Reformierten nur der erste Schritt sein könne, auf den dann Verhandlungen mit den *Pontificii* folgen müßten; zusätzlich wird auf das verwiesen, was Calixt in seiner etwa gleichzeitig erscheinenden *Digressio de arte nova* über Religionsgespräche ausführe.¹³⁷ Diese braunschweigischen Unionsbemühungen fanden mit dem Tode des Herzogs am 11. August desselben Jahres ihr vorzeitiges Ende.

¹³⁵ S.o. II 1.

¹³⁶ Vgl. z.B. SCHÜSSLER 1961, 91f.

¹³⁷ Vgl. z.B. ebd. 92.

Für die nächste Beteiligung Calixts an einem Versuch, zu einer Annäherung zwischen den Kirchen der Reformation zu gelangen, steht der Name John Dury (Duraeus). Dieser hatte seit Beginn der dreißiger Jahre sich rastlos um die Einheit der Kirche bemüht. Im Jahre 1633 erreichte ein Rundschreiben aus seiner Feder an alle evangelischen Fakultäten Deutschlands auch Helmstedt. Der Aufforderung, sich an dem Friedenswerk einer Einigung der deutschen Reformierten und Lutheraner zu beteiligen, ließ er darin einen genauen Verfahrensplan für Einigungsversuche folgen, in dem er vor allem auf die Zusammenarbeit zwischen den Theologen und den politischen Autoritäten wert legte. Die theologische Fakultät von Helmstedt begrüßte in ihrem Antwortschreiben – ein späterer Vermerk gibt Calixt als Verfasser an – Durys Vorhaben, ohne allerdings auf Einzelheiten einzugehen. Die Schlacht von Nördlingen am 5./6. September 1634, die den Abbruch der Verhandlungen der evangelischen Stände in Frankfurt bewirkte, bereitete auch diesem Vorhaben ein Ende.

Erst 1639 trat Dury in Deutschland wieder auf den Plan. Am 5. Dezember dieses Jahres kam es bei Herzog August dem Jüngeren in Braunschweig zu einem Gespräch zwischen Dury und Calixt, an dem auch zwei braunschweigische Geistliche teilnahmen. Auch hier betont der Schotte ganz im Sinne Calixts, daß eine Einigung zwischen Reformierten und Lutheranern nur eine Etappe zu einer Union sein könne, die letztlich auch die katholische Kirche einschließen müsse. Außerdem stellen die Gesprächspartner eine Übereinstimmung in zwei Leitgedanken für Religionsgespräche fest: Heilsnotwendige Hauptlehren müssen säuberlich von nicht fundamentalen Nebenlehren getrennt werden, und als Norm haben die Schrift und der Konsens der Alten Kirche zu gelten.¹³⁸

¹³⁸ SCHÜSSLER 1961, 96 vermutet, entweder habe Dury die altkirchliche Tradition gerade im Blick auf Calixt betont, oder dieser habe diese Betonung nur "herausgehört", denn ansonsten sei die altkirchliche Norm bei Dury nicht sehr prominent. Dies entnimmt Schüssler der Darstellung in Karl BRAUER, *Die Unionstätigkeit John Duries unter dem Protektorat Cromwells. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des 17. Jahrhunderts* (Marburg 1907). Nach Martin SCHMIDT, "Die ökumenische Bewegung auf dem europäischen Festlande im 17. und 18. Jahrhundert", in: R. ROUSE/S. C. NEILL (Hg.), *Geschichte der Ökumenischen Bewegung 1517–1948, Band I* (Göttingen 1963) 100–166, dort 137–139, hat Dury jedoch den Kirchenvätern bis Gregor dem Großen durchaus eine besondere Autorität zugeschrieben. Auch die Akten des Gesprächs vom Januar 1640 in Hildesheim belegen, daß Dury zumindest im Gespräch mit Calixt neben der Schrift den Konsens der frühen Kirche als Grundfeste der kirchlichen Eintracht betont. Vgl. Karl Adolf STISSER, "Ökumenische Verhandlungen in Hildesheim i.J. 1640: Johannes Duraeus und Georg Calixt am Hof Herzog Georgs", *Alt-Hildesheim: Jahrbuch für Stadt und Stift Hildesheim* 59 (1988) 79–91, dort 83.

Über ein weiteres Gespräch zwischen den beiden Irenikern im folgenden Monat, diesmal am Hofe Herzog Georgs von Hannover in Hildesheim, wird berichtet, daß wiederum große Übereinstimmung über die *fundamenta concordiae* erzielt werden konnte: der Literalsinn der Schrift und ihr Auslegung nach dem allgemeinen Konsens der alten Kirche.¹³⁹ Die politischen Ereignisse in England hielten Dury von der Fortsetzung seiner ökumenischen Bemühungen ab, und so beschränkte sich der Kontakt zu Calixt fortan auf einen sporadischen Briefwechsel.

Wenngleich Calixts bisherige Bestrebungen zu einer Einigung mit den Reformierten im Sande verliefen, so setzte er doch große Hoffnungen auf das bereits erwähnte Religionsgespräch von Thorn.¹⁴⁰ Der Bericht über Calixts Aufenthalt in Thorn war oben an der Stelle abgebrochen worden, als ihm durch die Intrigen Calovs die Mitarbeit auf der lutherischen Seite endgültig verschlossen worden war. Nun traten aber die mit den böhmischen Brüdern verbundenen reformierten Abgeordneten, unter ihnen Johann Bergius aus Berlin und von den böhmischen Brüdern Johann Amos Comenius, an ihn heran und baten ihn, ihre Abgeordneten zu unterstützen. Zwei Tage nach der Eröffnung des Kolloquiums und einen Tag nach der ersten öffentlichen Sitzung, am 30. August 1645, erhielt Calixt die schriftliche Berufung zum Kollokutor der Reformierten.¹⁴¹ Bereits die *Generalis Confessio* der Reformierten vom 1. September, vorgetragen in der dritten Session, läßt Calixts Einfluß erkennen, insbesondere in den Passagen, die sich auf die Autorität des kirchlichen Altertums beziehen. So wird nicht nur das apostolische Symbol als *compendium credendorum* bezeichnet,¹⁴² sondern auch vorgeschlagen, zur Erklärung umstrittener Schriftstellen die einmütige Lehre der alten Kirche heranzuziehen; speziell bekennen sich die Reformierten nicht nur zu den Beschlüssen der ersten

¹³⁹ Vgl. ebd. 83. HENKES (II/1, 109) Zweifeln über die Anwesenheit Calixts in Hildesheim begegnet schon SCHÜSSLER 1961, 209, Anm.9, zu Recht mit einem Brief Dury's an Calixt vom 18. April 1648, in dem der Schotte an die beiden Treffen in Braunschweig und Hildesheim erinnert (UB Gött. Cod. MS Philos. 111 Nr. 116). Eine umfassende Auswertung der Akten des Hildesheimer Treffens (Nieders. Hauptstaatsarchiv Hannover Cal. Br. 23 Nr. 228 Bl. 1ff) hat jedoch erst STISSER 1988 vorgenommen.

¹⁴⁰ Vgl. MAGER 1981.

¹⁴¹ Vgl. die Vokation in CALIXT, *Widerlegung Wellers* O o 3.

¹⁴² Vgl. *Acta conventus Thorun.* F 4: "Quarum [scripturarum sacrarum] velut compendium quoddam credenda symbolo apostolico, quoad facienda decalogo (. . .), quoad petenda et speranda oratione dominica continentur".

vier ökumenischen Konzilien, sondern auch zum athanasianischen Bekenntnis, zu den Entscheidungen von Mileve und Orange gegen die Pelagianer sowie des fünften und sechsten Ökumenischen Konzils gegen die Nestorianer und Eutychianer.¹⁴³ Calixt hat seinen Anteil an der Entstehung dieses reformierten Bekenntnisses, das Calov bezeichnenderweise die "Calixtinische Professio" genannt hat,¹⁴⁴ nie geleugnet.¹⁴⁵

Doch auch das ökumenische Unternehmen in Thorn scheiterte, ehe es richtig begonnen hatte. Am 16. September war eine *Specialior Declaratio doctrinae Ecclesiarum Reformatarum Catholicae* verlesen worden, mit der die Reformierten auf die Darstellung der katholischen Lehre durch die katholischen Abgeordneten geantwortet hatten. Die in dieser Declaratio beanspruchte Selbstbezeichnung als reformierte *katholische* Kirche erregte nun ebenso den Anstoß der katholischen Seite wie der Vorwurf, die römische Kirche habe durch ihre Häresievorwürfe das Band der brüderlichen Liebe zerrissen. Eine Umarbeitung ihrer Deklarationen, wie sie der König nun forderte, verweigerten sowohl die Reformierten als auch die Lutheraner, und so wurde das Kolloquium am 21. November 1645 ergebnislos abgebrochen. Dies konnte natürlich auch Calixt nicht verhindern, der im Oktober noch jeweils ein Gutachten über die reformierte *Declaratio* und über die katholische *Professio* erstellt hatte.¹⁴⁶

Den konkreten Einigungsvorhaben, an denen Calixt teilhatte, war somit kein Erfolg beschieden. Neben diesen praktischen Projekten darf jedoch der briefliche Meinungsaustausch nicht übersehen werden, durch den Calixt über Jahrzehnte hinweg versuchte, mit einer Reihe von Theologen der reformierten Tradition zu einer Verständigung zu gelangen. An erster Stelle ist hier Hugo Grotius zu nennen, dessen Schriften Calixt eifrig zu lesen pflegte.

Grotius, der theologisch den Arminianern nahestand, nach der Synode von Dordrecht verurteilt wurde und deswegen 1621 aus den Niederlanden nach Frankreich fliehen mußte, hatte während seiner

¹⁴³ Vgl. CALOV, *Hist. syncr.* 262ff.

¹⁴⁴ Vgl. CALOV, *Nöthige Ablehnung* 70ff.

¹⁴⁵ Er entgegnet Calov lediglich, es handle sich hier um das Bekenntnis der ganzen Kirche: *Widerlegung Wellers* Pp 3.

¹⁴⁶ Vgl. CALIXT, *Adnotationes et animadversiones in confessionem Reformatorum Thorunii in colloquio ann. 1645 13. Sept. oblatam et 16. publice lectam* (Wolfenbüttel 1655) und *Consideratio doctrinae Pontificiae iuxta ductum concilii Trid. et Reformatae iuxta ductum confessionis Thorunii exhibitae* (Helmstedt 1659), 1672 von seinem Sohn mit dem ersten Gutachten nachgedruckt.

Aufenthalte in Hamburg und Frankfurt 1632/33 Freunde und Schriften Calixts kennengelernt. Nachdem er 1634 Gesandter Schwedens in Paris geworden war, hatte er sich Calixts Schüler Brandan Dättrius als Gesandtschaftsprediger nach Paris kommen lassen und in diesem Zusammenhang Calixt als *virum veritatis et antiquitatis pacisque Christianae amantissimum*, bezeichnet.¹⁴⁷ Insbesondere Calixts Einschätzung der ökumenischen Bedeutung der alten Kirche fand die Zustimmung des Niederländers: Die konfessionellen Auseinandersetzungen könnten nur dann ein Ende finden – so bestätigt er dem Helmstedter –, wenn man in der Schriftauslegung in denjenigen Punkten Freiheit gewähre, die nicht durch den Väterkonsens festgelegt seien.¹⁴⁸ Eine Zerwürfnis mit Dättrius, das zu dessen Entlassung führte, ließ jedoch auch Grotius' Verhältnis zu Calixt abkühlen.¹⁴⁹ Dieser zunehmenden Entfremdung entsprachen jedoch auch sachliche Divergenzen. Denn in seiner Pariser Zeit hatte sich der Niederländer mehr und mehr der katholischen Kirche genähert. Von Hause aus Jurist, hegte er große Sympathien für den eher juridischen Kirchenbegriff, wie ihn maßgeblich Bellarmin formuliert hatte. Was für Calixt das Haupthindernis einer Einigung mit den Katholiken bedeutete, das Papsttum, betrachtete der späte Grotius gerade als Garantie für die Einheit der Kirche.¹⁵⁰ Stärker als dem niederländischen Exulanten fühlte sich der Helmstedter daher dem Philologen Gerhard Johann Vossius in Leiden, ab 1633 in Amsterdam, verbunden.

¹⁴⁷ Vgl. *Epistulae omnes* (Amsterdam 1687) 863. Die Hochschätzung, die Calixt bei Grotius genoß, bezeugt auch Dättrius: Der Niederländer nenne die Schriften des Helmstedters täglich und lege ihr Studium seinen Tafelgästen ans Herz: Brief Dättrius' an Calixt in Henke, commerc. lit. Calixti III,32. Zu Dättrius vgl. Johannes BESTE, "Abt Brandan Dättrius und sein Einfluß auf die braunschweigische Landeskirche", *Zeitschrift der Gesellschaft für Niedersächsische Kirchengeschichte* 12 (1907) 1–17.

¹⁴⁸ Vgl. Grotius an Calixt am 28. Oktober 1636 in Grotius, *Epistulae* 274. Auszüge aus diesem Brief bei HENKE I, 441, Anm.1. Zu Grotius' Traditionsbegriff vgl. LEUBE 268–274.

¹⁴⁹ Vgl. die unterschiedlichen Darstellungen des Vorfalles in Grotius' Briefen an seinen Bruder (*Epistulae* 870) und an Calixt am 14. Oktober 1637 (Ep. Nr. 840, S.369) einerseits und Dättrius' Briefen an Calixt (comm. lit. Calixti III,39) andererseits. Schon Grotius' Brief Nr. 840 ist kühler gehalten, verglichen beispielsweise mit der Herzlichkeit des Briefes Nr. 674 am 28. Oktober 1636.

¹⁵⁰ Vgl. z.B. *Opera theologica* (Amsterdam 1979) III 617 B (Annotata ad Consult. Cassandri): "(...) in toto corpore [ecclesiae] is, qui Princeps est Patriarcharum, Episcopus Romanae urbis: quae omnia conformata sunt ad exemplar principatus ejus quem Petrus instituto Christi habuit in Apostolos. Unitas enim Antistitis optimum adversus schismata est remedium, quod et Christus monstravit, et comprobavit experientia." Vgl. Knud KROGH-TONNING, *Hugo Grotius und die religiösen Bewegungen*

Nachdem durch Calixts Freund Overbecke und dessen Leidener Stipendiaten Schrader und Conring, beide Schüler Calixts in Helmstedt, noch in den zwanziger Jahren der Kontakt hergestellt war, wechselten die beiden Gelehrten zwischen 1632 und dem Tode des Niederländers im Jahre 1649 insgesamt acht Briefe. Diese offenbaren nicht nur das beiden gemeinsame Streben nach kirchlicher pax und concordia, sondern beweisen auch Einigkeit über das Hauptmittel zur Erreichung des Kirchenfriedens: Das Studium des kirchlichen Altertums müsse gefördert werden, denn mit Hilfe der Väter könne der ursprüngliche Schriftsinn besser festgestellt werden.¹⁵¹ In der alten Kirche, deren Konsens im Apostolikum und den Beschlüssen der ersten vier ökumenischen Konzilien vorliege, sieht Vossius ganz im Sinne seines Helmstedter Briefpartners den Geist lebendig, der den Sinn der Schrift erschließt.¹⁵²

Brieflich stand Calixt auch mit Johann Bergius,¹⁵³ den er in Berlin und Thorn persönlich kennen und schätzen gelernt hatte, und mit Ludwig Crocius¹⁵⁴ in Bremen in Verbindung. Von der dankbaren Freude, die Calixt mit seiner irenischen Haltung und seinen Einigungsvorschlägen bei den Reformierten ausgelöst hat, zeugen nicht zuletzt zwei Reaktionen aus dem fernen Frankreich. David Blondel, der den Unionsbeschluß von Charenton mitverfaßt hatte, hat sich in zwei Briefen an Calixt lobend über diesen und seinen Sohn Friedrich

im *Protestantismus seiner Zeit* (2. Vereinsschrift der Görres-Gesellschaft) (Köln 1904) 76f und Erik WOLF, *Grotius, Pufendorf, Thomasius. Drei Kapitel zur Gestaltgeschichte der deutschen Rechtswissenschaft* (Tübingen 1927) 57. Zu Grotius als Theologe vgl. jetzt auch den Sammelband Henk J. M. NELLEN/Edwin RABBIE (Hrsg.), *Hugo Grotius. Theologian. FS G.H.M. Posthumus Meyjes* (Leiden 1994). Speziell zum Verhältnis zwischen Grotius und Calixt vgl. SCHÜSSLER 1961, 98f. Zu Calixts Ablehnung des grotianischen Programms, das Gemeinsame zu betonen und das Trennende zu verschweigen, vgl. MAGER 1980, 92. Zur Rezeption des Theologen Grotius in Deutschland vgl. Karl Heinrich RENGSTORF, "Hugo Grotius als Theologe und seine Rezeption in Deutschland", *Theologische, juristische und philosophische Beiträge zur frühen Neuzeit* (Münster 1986) 71–83.

¹⁵¹ Vgl. die Briefe in G. J. VOSSII et clarorum virorum ad eum epist., London 1690, (Henke hat den Druck Augsburg 1691 benutzt) bes. 94, 211, 433, 452 und VOSSII opp. T.4, Amsterdam 1699, Appendix, dort S.387 der Brief vom Jahre 1646. Vgl. HENKE I/1,27 u. SCHÜSSLER 1961, 97f. Auszüge aus dem Briefwechsel bei van de SCHOOR 1993, 190.

¹⁵² Vgl. z.B. die praef. hist. Pelag. Zu Vossius vgl. C. S. M. RADEMAKER, *Life and Work of Gerardus Joannes Vossius (1577–1649)* (Assen 1981).

¹⁵³ Zu Bergius vgl. Rudolf von THADDEN, *Die brandenburgisch-preußischen Hofprediger im 17. und 18. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Geschichte der absolutistischen Staatsgesellschaft in Brandenburg-Preußen* (Arbeiten zur Kirchengeschichte 32) (Berlin 1959) 175–177.

¹⁵⁴ Vgl. *Briefwechsel* 14 und Bibl. Wolf. CG Extr. 84,9.

Ulrich geäußert, der ihn in Amsterdam besucht hatte.¹⁵⁵ Und kein Geringerer als Moses Amyrauld, der führende Theologe der französischen Reformierten, der ebenfalls an der Synode von Charenton teilgenommen hatte, ließ Calixt für seine ökumenische Bemühungen danken und bot ihm seine Zusammenarbeit an.¹⁵⁶

4. Calixts Kirchenbegriff als Grundlage seiner Irenik

Die Grundfrage, die an jeden Ökumeniker zu richten ist, zielt auf seinen Kirchenbegriff.¹⁵⁷ Nicht zufällig trägt deshalb die jüngste Monographie zu Calixt, eine von ökumenischem Interesse geleitete Arbeit, den Untertitel: "Die Theologie der einen Kirche bei Georg Calixt".¹⁵⁸ Mit welcher Ekklesiologie also begründet der Helmstedter seine theologischen Grenzgänge?

Eine erste, negative, Antwort hat sich bereits in den Ausführungen zum sogenannten Synkretistischen Streit angedeutet. Im dezidierten Gegensatz zu Abraham Calov hält Calixt das Luthertum nicht für das "allein seligmachende Bekenntnis".¹⁵⁹ Nichts liegt ihm ferner als dieses exklusivistische Allein. Seine optimistischere Sicht der Heilsmöglichkeiten begründet er mit Gottes Heilswillen, aufgrund dessen das "Seligmachende" oder Heilsnotwendige zu keiner Zeit gefehlt haben kann. Das Minimalbekenntnis aber, das zu jeder Zeit für die Aufnahme in die Kirche vorausgesetzt wurde, ist das Apostolische Symbol. Deshalb muß dieses Bekenntnis damals wie heute alles Heilsnotwendige enthalten. Mithin gehören alle, die sich zu diesem Symbolum bekennen, zur Kirche, zur *ecclesia universalis*. Die getrennten Christen sollen deshalb als Christen zu Christen miteinander sprechen und einander als Brüder im Glauben Achtung erweisen. Freilich schließt dieser universalistische Kirchenbegriff nicht unterschiedliche Grade der Reinheit aus. Auch Calixt sieht im Luthertum noch die

¹⁵⁵ Vgl. die beiden Briefe an Calixt aus den Jahren 1651 und 1652 in Gött. 1, 75–77.

¹⁵⁶ Vgl. UB Gött. Cod. MS Philos. 110 I Nr. 90, vgl. auch III Nr. 57.

¹⁵⁷ Obgleich Calixt selbst keine ekklesiologische Monographie vorgelegt hat, mag man sich wundern, daß seinem Kirchenbild in der vorliegenden Arbeit nur diese knappen Bemerkungen gewidmet sind. Der Grund ist lapidar: Seine Ekklesiologie ist so eng mit seiner Theorie vom *consensus quinquesaecularis* verbunden, daß eine ausführliche Thematisierung zu Wiederholungen führen würde.

¹⁵⁸ Vgl. BÖTTIGHEIMER 1996.

¹⁵⁹ CALOV, *Historia syncretistica* 56.

reinste Kirchengestalt der Gegenwart.¹⁶⁰ Aber solche Unterscheidungen implizieren keine Ausgrenzungen aus der Kirche, sondern bedeuten lediglich Differenzierungen auf der Basis des allen gemeinsamen kirchenkonstituierenden Glaubens. Dieser gegenwärtigen Basis entspricht das geschichtliche Fundament, das in der Alten Kirche gelegt wurde. Die synchrone Kirchenlehre erhält somit ihre Rechtfertigung durch eine diachrone Ekklesiologie, wie sie spätere Ökumeniker im Bild des Baumes zum Ausdruck gebracht haben: Die Alte Kirche stellt gleichsam den gemeinsamen Stamm dar, der sich dann im Laufe der Geschichte in die Teilkirchen verästelt hat.

Mit diesem Hinweis auf die ekklesiologische Grundlage der Einigungsbemühungen des Helmstedters ist das Augenmerk von dem lebensgeschichtlichen Hintergrund der in Frage stehenden Theorie zu der gedanklichen Entwicklung gewandert, in der es zu verorten ist. An dieser Stelle müssen wir nun gleichsam noch einmal in der Lebensgeschichte zurückgehen, um die Genese seines Traditionsprinzips zu verfolgen, wie sie sich aus seinen theologischen Schriften rekonstruieren läßt. Hierfür bilden die Prolegomena zu seiner *Epitome theologiae* das erste wichtige Zeugnis, nicht etwa weil diese bereits die Theorie vom *consensus quinquesaecularis* enthielten – von diesem ist dort noch nicht einmal andeutungsweise die Rede –, sondern weil er in ihnen sein Theologieverständnis darlegt, das die Grundlage für die theologische Bedeutung bildet, die er später dem Konsens der Alten Kirche zuweisen wird.

¹⁶⁰ Vgl. SCHÜSSLER 1961, 70.

KAPITEL IV

THEOLOGIE ALS WISSENSCHAFT
DER WISSENSCHAFTSTHEORETISCHE RAHMEN

Potest enim etiam impius fieri excellens Theologus.¹

Georg Calixt

1. *Die Prolegomena zur Epitome Theologiae.*² Eine wissenschaftstheoretische
Grundlegung der Theologie

Das Titelblatt des *Compendium theologiae* von Calixts Lehrer Cornelius Martini zeigt zwei friedlich einander gegenüberstehende Frauengestalten: *ratio* und *revelatio*.³ Treffender hätte der Herausgeber der posthumen Edition das Theologieverständnis des Autors nicht illustrieren können. Gegen Ende des 16. Jahrhunderts hatte Martini entscheidend dazu beigetragen, daß in Helmstedt gegen Daniel Hofmann die Lehre von den zwei Wahrheiten abgewiesen wurde.⁴ Das Postulat der Einheit der Wahrheit impliziert bei Martini ebenso wie bei seinem Schüler Calixt, daß die offenbarungsbezogene Theologie nicht der Vernunft widersprechen kann. Im Gegenteil kann die Theologie sich auf die *ratio* als zweite Erkenntnisquelle neben der *revelatio* stützen. Damit wird es möglich, die Theologie als eine Wissenschaft in Analogie zu anderen Disziplinen zu konzipieren. Genau dieses Anliegen hat Calixt verfolgt.⁵

¹ Georg CALIXT, *Sedecim disputationes theolog.*, Responsio ad disp. I prooem. (HAB Wolfenb.: Cod. Guelf. 984, fol. 365 Helmst.), zit. nach Inge MAGER, *Georg Calixt. Werke in Auswahl 2. Dogmatische Schriften* (Göttingen 1982) 39, Anm.42.

² Zu Calixts Theologiebegriff vgl. allgemein Johannes WALLMANN, *Der Theologiebegriff bei Johann Gerhard und Georg Calixt* (Beiträge zur historischen Theologie 30) (Tübingen 1961) 85–161; ENGEL 1976, 58–79; MAGER 1982, 30–49 und Christoph BÖTTIGHEIMER, „Auf der Suche nach der ewig gültigen Lehre. Theologische Grundlagenreflexion im Dienste der Irenik bei Georg Calixt“, *Kerygma und Dogma* 44 (1998) 219–235.

³ Vgl. Johannes WALLMANN, „Calixt, Georg (1586–1656)“, *TRE* 7 (1981) 552–559, dort 552.

⁴ Vgl. ders., „Zwischen Reformation und Humanismus. Eigenart und Wirken Helmstedter Theologie unter besonderer Berücksichtigung Georg Calixts“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 74 (1977) 344–370, dort 350ff.

⁵ Die Blüte der theologischen Wissenschaftstheorie ist im Bereich des Luthertums

Bereits vor seiner Berufung an die theologische Fakultät hat er sich den Grundsatzfragen der Theologie als Wissenschaft gewidmet. In den Jahren 1611/12 hatte er ein dogmatisches Kompendium mit dem Titel *De Constitutione S. Theologiae Tractatus* verfaßt.⁶ Das Proömium zu dieser Schrift enthält die ersten thelogietheoretischen Reflexionen Calixts, von denen wir Kenntnis haben.⁷ Calixts wissenschaftstheoretisches Denken hat sich jedoch gegenüber dieser Schrift, um deren Druck er sich bezeichnenderweise nie bemüht hat, entscheidend weiterentwickelt. Zwar macht er in diesem Traktat bereits als Grundübel der Theologie, Melanchthon zitierend, eine "inerudita theologia" und "confusanea doctrina" aus,⁸ und er unterscheidet auch hier schon zwischen Heilsglauben und Theologie. Doch der 25-Jährige differenziert noch nicht zwischen *fides infusa* und *fides acquisita*. Gerade aber die Betonung der letzteren als einer rationalen Zustimmung zu den geoffenbarten Glaubenswahrheiten sollte es ihm später – wie wir noch sehen werden – ermöglichen, die Theologie als rationale Wissenschaft aufzufassen.

Dieses Verständnis hat er spätestens 1616, also zwei Jahre nach seiner Ernennung zum Professor der Theologie, im Jahr seiner nachgeholtten theologischen Promotion, ausgebildet. Dies belegt eine in diesem Jahr gehaltene fundamentaltheologische Vorlesung: die *Epitome*

sicherlich mit der bereits erwähnten Aristotelesrezeption in Zusammenhang zu sehen. S.o. II 1. Vgl. WALLMANN 1961, 25f. Vgl. Ernst LEWALTER, *Spanisch-jesuitische und deutsch-lutherische Metaphysik des 17. Jahrhunderts* (Hamburg 1935) (Ibero-Amerikanische Studien 4) (ND: Darmstadt 1967 [Libelli 134]); Peter PETERSEN, *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland* (Leipzig 1921); Max WUNDT, *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts* (Tübingen 1939); Walter SPARN, *Wiederkehr der Metaphysik: Die ontologische Frage in der lutherischen Theologie des frühen 17. Jahrhunderts* (Calwer theologische Monographien B 4) (Stuttgart 1976); H. E. WEBER, *Der Einfluß der protestantischen Schulphilosophie auf die orthodox-lutherische Dogmatik* (Leipzig 1908, ND Darmstadt 1969). WALLMANN 1961, 25f weist zudem darauf hin, daß der Abschluß der Bekenntnisbildung durch die Konkordienformel es ermöglichte, das Interesse vom Inhalt auf die Form der Lehre zu lenken. Zu Calixt ist allerdings zu beachten, daß für ihn die Konkordienformel keineswegs den Abschluß der Bekenntnisbildung bedeutet. – Der theologischen Wissenschaftslehre geht die philosophische voraus. Bahnbrechend hat hier der in Padua lehrende Jacopo Zabarella (1533–1589) gewirkt. Sein Werk wurde an die lutherische Orthodoxie durch den Heidelberger reformierten Theologen Keckermann vermittelt. Vgl. WALLMANN 1961, 26f.

⁶ Vgl. MAGER 1982, 9–11. Daß es nicht zum Druck gelangte, ist wahrscheinlich auf den Widerstand des Konsistoriums in Wolfenbüttel zurückzuführen. Vgl. M. Friedekinds Brief an Calixt vom 13. Juni 1617, abgedruckt in HENKE I, 277, Anm.1.

⁷ Das Proömium ist jetzt abgedruckt in Inge MAGERS Ausgabe der Werke Calixts, Band 2 (Göttingen 1982) 11–29.

⁸ Vgl. ebd. 13. Die Stelle bei MELANCHTHON: *De philosophia oratio* (CR 11,280).

Theologiae. Sie ist uns durch die Mitschrift seiner Schüler in einer Druckausgabe von 1619 erhalten.

Calixts eigenes Verhalten gegenüber dieser Ausgabe scheint auf den ersten Blick zwiespältig: Einerseits hat er sich selbst ausdrücklich von ihr distanziert. Andererseits jedoch hat er sie bald nach ihrem Erscheinen an Freunde verschickt⁹ und auch selbst benutzt, wovon ein von ihm selbst annotiertes Exemplar zeugt.¹⁰ Dieses ambivalente Verhalten erklärt sich daraus, daß das Konsistorium in Wolfenbüttel ihm zuvor die Veröffentlichung einer Vorlesung untersagt hatte. Offenbar um nun auf keinen Fall für die Publikation der *Epitome* verantwortlich gemacht zu werden, distanzierte er sich von ihr.¹¹ Als jedoch mit dem Tode von Calixts Gegner Basilius Sattler sich die Linie des Konsistoriums geändert hatte, stellte Calixt sogar sein mit zahlreichen Korrekturen und Zusätzen versehenes Handexemplar für weitere Auflagen zur Verfügung.¹² Man kann die *Epitome Theologiae* somit als ein von ihm selbst approbiertes Werk betrachten.¹³

2. Die Theologie als rationale Wissenschaft

Doch wie entwickelt Calixt nun in den Prolegomena der *Epitome* seinen Begriff von der Theologie als einer rationalen Wissenschaft?

⁹ So an Vitus JOHANNIS in Gronau, der sich in einem Brief an Calixt vom 2. Januar 1620 (Gött. 1,241; zit. nach HENKE I, 305, Anm.2) für die Sendung bedankt.

¹⁰ Dieses Handexemplar befindet sich in der Herzog-August-Bibliothek in Wolfenbüttel: Cod. Guelf. 1041 Helmst.

¹¹ So vor Helmstedter Studenten in seinem Programm vom Jahre 1623: LB Hannover: Ms. I, 251, S. 152. Die einschlägigen Passagen finden sich zitiert bei MAGER 1982, 30, Anm.4 und 5.

¹² Vgl. die bei MAGER 1982, 57f beschriebene 3. und 4. Auflage von 1647 bzw. 1653. Die Jahresangabe ebd. 58 ("1635") ist offenbar ein Druckfehler. Auch noch 1649 liegt ihm daran, in seiner *Verantwortung Auff dasjenige, was Ihm in der Churfürstlichen Durchleuchtigkeit zu Sachsen . . . Schreiben auffgerückt und beygemessen wird* die Entstehungsweise der Druckausgabe zu erklären: "Mein ist selbige, so weit ich solche für 33 Jahren meinen Auditoribus in die Feder dictiret habe. Mein ist die nicht, so weit als Schreiber und Trücker fehler sich darin heuffig befinden, auch ist meiner intention nicht gemeß, daß dieselbe auff solche Weise solt ediret werden" (abgedruckt als Anhang zur *Widerlegung Wellers*, Helmstedt 1651, Dd 2). Vgl. *Epitome theologiae moralis pars prima una cum Digressione de Arte nova*, § 10 (Helmstedt 21662) 130, zitiert bei MAGER 1982, 33, Anm.15, die auch auf die *Gründliche Widerlegung eines unwahrhaften Gedichts* (gegen Buscher), 2. Teil (Lüneburg 1641) 23, hinweist.

¹³ CALIXT weist selbst darauf hin, daß alles, was in der *Epitome* zu lesen ist, er auch an anderer Stelle geäußert hat: "Es ist aber darin kein Caput doctrinae, welches nicht sonsten in andern meinen Schrifften und Disputationibus weitleuffig genug solte außgeführt seyn" (*Verantwortung*, th. IV, 1651, Dd 2).

Er verfährt mit einer Reihe sauberer Distinktionen. Zunächst betont er, daß die Theologie im eigentlichen Sinne jene Disziplin ist, die sich auf Offenbarung stützt. Deshalb scheidet er die *theologia naturalis* aus dem Bereich der theologischen Wissenschaft aus: Ihre Gotteserkenntnis geschehe im Licht der Vernunft, und sie sei deshalb der Metaphysik zuzuordnen.¹⁴

Die als Offenbarungslehre definierte Theologie kann nun ihrerseits auf zwei Weisen verstanden werden: entweder als einfache Kenntnis der Glaubensartikel bzw. dessen, was zum Heil nötig ist, oder aber als jene Lehre und Kenntnis der Glaubensartikel, durch die nicht nur das erfaßt und geglaubt wird, was zum Heil nötig ist, sondern der es gerade eignet, daß durch sie dieses Heilsnotwendige aus anderem erklärt, entsprechend aus seinen Prinzipien hergeleitet, bewiesen und schließlich gegen Gegner verteidigt wird.¹⁵ Nur diese letztere Lehre ist Theologie im eigentlichen und strengen Sinn.¹⁶

Die Unterscheidung zwischen unmittelbar und nur mittelbar Heilsnotwendigem begründet nun die Trennung von Heilsglauben und Theologie. Calixt versteht in diesem Zusammenhang Glaube in einem kognitiven Sinn, insofern sein Gegenstand von Gott gelehrt und offenbart wird und vom Menschen gelernt werden kann. Die so verstandene *fides* ist ein *habitus*, durch den das von Gott Offenbarte erkannt und das Wahre geglaubt wird. Bei diesem *Habitus* ist nun wiederum zweierlei zu unterscheiden: Entweder ist er aufgrund von allgemeinen Motiven und ihn induzierenden Argumenten erworben (*acquisitus*) oder aber eingegossen und übernatürlich (*infusus et supernaturalis*), das heißt: vom Wirken des Heiligen Geistes abhängig. Dieser *habitus fidei*, sei er nun *acquisitus* oder *infusus*, ist jedem Gläubigen zum Heil notwendig und deshalb allen Gläubigen gemeinsam. Von ihm ist nun der *habitus Theologiae* im eigentlichen Sinn zu unterscheiden: Dieser ist nicht für jeden Gläubigen notwendig. Er ist den *doctores* eigentümlich und wird durch Fleiß und Mühe erworben (*acquisitus*).¹⁷

¹⁴ Vgl. *Epit. theol.* 62–64.

¹⁵ Vgl. ebd. 65: "Haec (...) doctrina, quae revelatione (...) nititur, (...) dupliciter considerari potest. Aut enim est simplex cognitio articulorum fidei sive eorum, quae ad salutem necessaria sunt (...). Aut est talis doctrina et cognitio articulorum fidei, per quam non tantum percipiuntur et credantur quae ad salutem necessaria sunt, verum per quam illa aliis explicantur, commode ex suis principiis deducantur, probentur et denique contra adversarios defendantur."

¹⁶ Vgl. ebd. 66: "Stricte itaque et proprie Theologiae nomine venit illa tantum doctrina, quae explicat, probat et defendit."

¹⁷ Vgl. ebd. 66. Eine Ausnahme bilden die Apostel, die den theologischen *Habitus* nicht erworben haben, sondern denen er vom Geist eingegossen wurde: vgl. ebd. 67.

Zu dem Studium, durch das der *habitus Theologiae* erworben wird, gehören nach Calixt die folgenden propädeutischen *literae* und *disciplinae*: die Logik, die physikalischen Wissenschaften, die Metaphysik, Ethik, Politik und Geschichtswissenschaft.¹⁸ Hierin zeigt sich Calixts Anliegen, die Theologie mit den anderen universitären Fächern zu verknüpfen. Dies wird dadurch möglich, daß er sie vom Heilsglauben trennt und ihren Habitus wie den anderer wissenschaftlicher Disziplinen für erwerbbar erklärt. In der Logik dieses Gedanken liegt die Überzeugung, daß auch ein Ungläubiger oder Unfrommer ein herausragender Theologe sein kann.¹⁹ Die Theologie wird damit, strukturell betrachtet, zu einer Wissenschaft neben anderen.²⁰

3. Die soteriologisch-anthropologische Perspektive: Theologie als praktische Wissenschaft

Die Matrix, mit der Calixt den Wissenschaftscharakter der Theologie bestimmt, entnimmt er der Wissenschaftstheorie Zabarallas. Dieser hatte im Anschluß an Aristoteles zwischen praktischen und theoretischen Wissenschaften unterschieden. Während diese auf Erkenntnis als solche zielen, sind jene dadurch gekennzeichnet, daß sie eine *cognitio* immer um einer *operatio*, einer Praxis, willen erstreben.

Traditionell zählte man die Theologie zu den theoretischen Wissenschaften. Calixt bringt nun hierin eine Wende, indem er sie den *disciplinae practicae* zuordnet. Für ihn ist nämlich der *finis* der Theologie nicht in erster Linie Gott bzw. die Erkenntnis seines Wesens und Willens, sondern er denkt – und darin erweist er sich als ebenso humanistisch wie reformatorisch – vom Menschen her. Dessen höchstes Ziel ist die ewige Seligkeit (*finis externus*). Da diese indes nicht anders als durch den Glauben (*finis internus*) erreicht werden kann, muß die Theologie auf den Glauben zielen. Sie soll also primär einen *actus*, die *generatio et confirmatio fidei*, bewirken und erweist sich deshalb als praktische Wissenschaft.²¹

¹⁸ Vgl. ebd. 71–89.

¹⁹ S.o. das Motto des Kapitels mit Anm.1.

²⁰ Für einen Vergleich mit dem theologischen Habitus bei Thomas vgl. WALLMANN 1961, 116, Anm.1.

²¹ Vgl. *Epit. theol.* 93f. Der von THOMAS (vgl. S.Th. II,1, qu. 1, a.8) getroffenen Unterscheidung zwischen *finis internus* und *finis externus* liegt die aristotelische Distinktion zwischen *finis (cuius)* und *finis (cui)* zugrunde (vgl. *De an.* II, 4 (415b)). Vgl. C. MARTINI, *Metaphysica Commentatio* (Straßburg 1622) S. 138ff und G. Calixt, *De causis formali et finali* (Helmstedt 1617) th.26–29. – Calixt insistiert sein ganzes Leben hindurch, gerade

Die Methode der praktischen Wissenschaften ist nach Zabarella, im Gegensatz zur synthetischen Methode der theoretischen Wissenschaften, die analytische. Entsprechend verwendet Calixt in seiner Epitome nicht die im Luthertum übliche Loci-Methode, die einem universalen heilsgeschichtlichen Aufriß folgt und damit dem praktischen Charakter der Theologie kaum gerecht wird. An die Stelle dieses *methodus universalis* tritt bei ihm ein *methodus particularis*, der durch einen Dreischritt gekennzeichnet ist.²² Zunächst untersucht er den *finis* der Theologie, den Glauben, daraufhin kommt er auf ihr Subjekt zu sprechen: den Menschen *quatenus ad vitam aeternam pervenire potest*, und schließlich geht er auf die Prinzipien und Mittel ein, die dem Subjekt zu seinem Ziel verhelfen.

Die Lehre von Gott, die ja etwa für den Theologiebegriff Gerhards zentral ist,²³ integriert Calixt in seinen anthropologisch zugeschnittenen Aufriß. In der *pars secunda* behandelt er die *essentia Dei* in Verbindung mit der Lehre vom Menschen als Subjekt der Theologie, und in der *pars tertia* geht er im Zusammenhang mit seiner Erörterung der *media salutis* auf den Willen Gottes ein, dem diese entspringen.

Dadurch daß nicht Gott, sondern die ewige Seligkeit des Menschen als *finis* der Theologie erscheint,²⁴ wird die Heilsfrage zum hermeneutischen Prinzip der Theologie, das heißt: alle theologischen Fragen werden unter dem Gesichtspunkt ihrer Heilsbedeutsamkeit betrachtet. Von daher gewinnt die Unterscheidung zwischen heilsnotwendigen Hauptlehren und nicht unmittelbar heilsrelevanten Nebenlehren für Calixt eine eminente Bedeutung, auf die noch einzugehen ist.

Es entspricht diesem sozusagen pragmatisch-anthropologischen Ansatz, daß Calixt in einem nächsten Schritt nicht den metaphysischen Grund des Heiles erörtert, sondern fragt, wie der Mensch zur heilsrelevanten Erkenntnis gelangt.

im Blick auf die ökumenische Frage, auf den Praxisbezug der Theologie. Vgl. z.B. Oratio de Causis calamitatum quae Ecclesiam Occidentis post coeptam reformationem affligerunt, in: 105: "Theologia est practica, ut pridem monuimus. Sine quo itaque sibi constat recta in Deum fides, vitae pietas, legitimus usus sacramentorum et ecclesiae tranquillitas, indifferenter habendum est" und K 3: "(...) iterum moneo, Theologiam nostram practicam esse, et proinde quaestiones, quae ad praxin a nobis, inquam, praestandam et exercendam praxin nihil faciant, pro indifferentibus habendas".

²² Zur Unterscheidung von *methodus universalis* und *particularis* vgl. Bengt HÄGG-LUND, *Die Heilige Schrift und ihre Deutung in der Theologie Johann Gerhards. Eine Untersuchung über das altlutherische Schriftverständnis* (Lund 1951).

²³ Vgl. WALLMANN 1961, 45–61.

²⁴ Selbstverständlich entspricht dieses Ziel des Menschen dem Willen Gottes wie die andere Seite derselben Medaille. Das Unterscheidende von Calixts Ansatz gegenüber dem Gerhards ist jedoch gerade, daß er vom Menschen her denkt.

4. Die erkenntnistheoretische Grundlegung der Theologie

Das Postulat der Wissenschaftlichkeit der Theologie impliziert die Forderung, ihre rationale Struktur in Analogie zu anderen akademischen Disziplinen zu entwickeln. Das heißt konkret: Es muß jeweils eines aus einem anderen bewiesen (*probare*) und hergeleitet (*deducere*) werden, mit dem seinerseits ebenso zu verfahren ist. Damit dieser Regress weder in einen Zirkel noch ins Unendliche führt, muß man schließlich zu einem Anderen gelangen, das selbst nicht aus einem anderen bewiesen noch daraus hergeleitet werden kann. Dieses erste unableitbare Andere ist das *principium*, das in zwei Arten auszudifferenzieren ist: das *principium essendi* auf der einen und das *principium cognoscendi* auf der anderen Seite. So ist Gott zwar "der Seinsgrund der Auferstehung, aber die Frage ist: Woher ist es uns gewiß, daß Gott uns am Jüngsten Tag auferwecken wird?"²⁵ Die für eine Etablierung der Theologie als rationaler und praktischer Wissenschaft entscheidende Frage zielt also auf ihr Erkenntnisprinzip.

Um dieses Prinzip näher zu bestimmen, greift Calixt nochmals auf die Unterscheidung zwischen Vernunft und Offenbarung zurück. Es sind nämlich grundsätzlich zwei Arten von Lehre (*disciplina*) zu unterscheiden: Die eine wird im Licht der Vernunft erkannt, die andere im Licht des Glaubens bzw. der göttlichen Offenbarung. Der Grund, aus dem die Vernunft diesen Lehren zustimmt (*ratio assentiendi*), ist dort das Geheiß der rechten Vernunft (*dictamen rectae rationis*), hier aber die Autorität des offenbarenden Gottes (*auctoritas Dei revelantis*). Dementsprechend lautet der allgemeinste Grundsatz (*generalissimum principium*) für die erste Klasse von Lehren: "Was die richtige Vernunft nachdrücklich sagt, ist wahr (*Quod recta ratio dictitat, verum est*)". Dieser Grundsatz ist kein *principium logicum*, weil man ihm ja nicht aufgrund eines Diskurses zustimmt, sondern er ist dem Verstand evident. Es handelt sich also um ein *principium physicum*.²⁶

Analog gelangt man zur Formulierung des allgemeinsten Prinzips in Glaubensfragen. Der *recta ratio* entspricht hier der *deus revelans*. Die *revelatio* aber tritt in der Heiligen Schrift in den Bereich menschlichen Erkennens.²⁷ Deshalb gilt: "Was die Schrift lehrt, ist wahr (*Quod docet Scriptura verum est*)".²⁸ Dies ist das allgemeinste theologische Erkenntnis-

²⁵ *Epitome Theologiae* 97.

²⁶ Vgl. ebd. 98.

²⁷ Vgl. ebd. 98f.

²⁸ Vgl. ebd. 99f.

prinzip, die Schrift entsprechend die letztinstanzliche Erkenntnisquelle.²⁹ Um diesen Grundsatz als *principium physicum* zu erweisen, muß seine unmittelbare Evidenz plausibel machen. Diese Evidenz beruht nicht, so macht Calixt deutlich, auf *ratio*, sondern auf *revelatio*. Sie wird nicht durch Wissen, sondern durch Glauben erfaßt. Dieser Glauben wird durch den Heiligen Geist bewirkt. Dementsprechend untermauert Calixt die Evidenz des Schriftprinzips, indem er die in die Schrift gelegte Überzeugungskraft oder Wirksamkeit des Geistes (*efficacia*) aufweist.³⁰ Die Selbstevidenz der Schrift macht er zudem aufgrund ihrer zeitlichen Priorität (*maioritas*),³¹ Klarheit (*perspicuitas*)³² und Suffizienz³³ plausibel. Auf diese Punkte muß hier nicht eingegangen werden.

Die Rationalität der Theologie beruht also nicht auf der rationalen Erfäßbarkeit ihres Grundaxioms. Dieses ist nicht der Vernunft, sondern nur dem Glauben aufgrund des Geistwirkens unmittelbar evident.³⁴ Auf der Grundlage dieses Axiomes aber kann man in der Theologie dann wie in jeder anderen Wissenschaft verfahren. Die Theologie ist im Letzten nicht rational erweisbar, hat aber eine rationale Struktur. Deshalb kann sie im Grunde auch von einem Ungläubigen oder Unfrommen betrieben werden.³⁵

Gerade einem Leser, der sich für die Genese der Theorie vom *consensus quinquesaecularis* interessiert, fällt nun an den *Prolegomena* zur *Epitome* auf, daß Calixt dort nicht über die epistemologische Bedeutung der Tradition reflektiert. Dies mag zum Teil daran liegen, daß er dem

²⁹ Die satzhafte Formulierung des Erkenntnisprinzips ermöglicht grundsätzlich eine Unterscheidung zwischen der Lehre und dem Buchstaben der Schrift. Vgl. ENGEL 1976, 46–57.

³⁰ Vgl. *Epitome Theologiae* 110–113.

³¹ Vgl. ebd. 113–115.

³² Vgl. ebd. 115f.

³³ Vgl. ebd. 117–121.

³⁴ Nur das Wirken des Geistes schafft einen „immutus et plane divinus assensus“ (ebd. 110). Allerdings können Vernunftgründe dem Wirken des Geistes den Boden bereiten. Vgl. ebd. 104–110: Mit der Vernunft könne man erkennen, daß das Christentum alle *notae verae religionis* besitzt: Vernünftigkeit, Alter, geschichtliche Dauer, ethische Fruchtbarkeit; deshalb könne die Vernunft die Wahrheit der christlichen Religion einsehen. Dieser Beweis aber schaffe nie eine *fides divina*, nie Gewißheit, sondern er begründe lediglich im Sinne eines Glaubwürdigkeitserweises eine *fides humana*. Vgl. dazu auch *De veritate unice religionis christianae* (Helmstedt 1658) th. 17–24.

³⁵ Wie Gerhard und Calov ist auch Calixt ein Freund der Metaphysik. Sie ist für ihn, den Martini-Schüler, „scientiarum omnium domina“ (*De deo* [Helmstedt 1608] Schlußbemerkung). Daß sie in seiner Schriftlehre dennoch in den Hintergrund tritt, zeigt, wie wichtig dem Helmstedter die erkenntnistheoretische Grundlegung der Theologie war.

Genus der theologischen *Epitome* (im Unterschied zur akademischen Theologie, die sich neben der Schrift auch der *antiquitas* bedienen soll), ausschließlich die Schrift als Quelle zuordnet.³⁶ Allerdings muß man beachten, daß Calixt in den *Prolegomena* über die Theologie überhaupt reflektiert und nicht nur über die *Sonderform* der in der *Epitome* dargestellten *theologia ecclesiastica*. Von daher hätte er durchaus auf die Tradition als zweite Erkenntnisquelle der *theologia academica* zu sprechen kommen können. Die Nichterwähnung der Tradition als zweitem Erkenntnisprinzip ist deshalb anders zu erklären: Calixt kennt 1616 nur ein einziges theologisches Erkenntnisprinzip: die Schrift. Erst später hat er die Tradition hinzugefügt. Für diese These spricht ein wichtiges Indiz: Calixt hat in seinem Handexemplar der *Epitome* die am Ende der *Prolegomena* gegebene Definition der Theologie handschriftlich erweitert.³⁷ In der Ausgabe von 1619 heißt es schlicht: "Theologia est Habitus intellectus practicus qui e revelatione divina sacris literis comprehensa docet et ostendit, quomodo ad aeternam vitam perveniendum sit". Es wird also lediglich die Heilige Schrift erwähnt. Demgegenüber bietet das Autograph die Version: "Theologia est Habitus practicus docens e revelatione divina sacris literis *comprehensa et testimonio veteris Ecclesiae comprobata*, quomodo ad aeternam vitam perveniendum sit".³⁸ Calixt weist nun also im Unterschied zu 1616 auf das Zeugnis der Alten Kirche hin, das die in der Heiligen Schrift enthaltene Offenbarung bestätige.

Inwiefern sind nun die hier referierten drei Aspekte von Calixts Theologiebegriff (Wissenschaftlichkeit, Betonung von Heilsfrage und Praxis, erkenntnistheoretische Grundlegung) für die Ausbildung seiner Theorie vom *consensus quinquesaecularis* von Belang?

³⁶ S.u. V. 2.

³⁷ Vgl. *Epitome Theologiae* 133 App. Diese Korrektur wurde in die Druckausgaben von 1653 und 1661 aufgenommen.

³⁸ Vgl. ebd. 133 (Herborhebung A.M.). An diesen zitierten Satz schließen sich im Autograph noch weitere Ergänzungen der Definition an: "(...) vel est Habitus intellectus practicus iuxta revelationem divinam sacris Scripturis comprehensam et testimonio Apostolicae Catholicae Ecclesiae comprobata docens et dirigens, quaecunque ad consequendam aeternam beatitudinem faciunt (...)" . Dadurch wird das Zeugnis der Alten Kirche mit dem der Apostolischen Katholischen Kirche gleichgesetzt. Dieses wird sozusagen in jenem konkret greifbar. Weiter oben auf derselben Seite seines Handexemplars stellt Calixt mit eigener Feder die Abhängigkeit des kirchlichen Zeugnisses von dem der Schrift heraus: "Testimonium ecclesiae pendet a testimonio Scripturae, et auctoritas ecclesiae reducitur ad auctoritatem Scripturae et per Scripturam probatur" (ebd.).

Im Blick auf sein Verständnis der Theologie als einer allgemeinverständlichen Wissenschaft ist zunächst festzustellen, daß es offenbar seinen ökumenischen Optimismus begründet: Hat die Theologie eine rationale Struktur, die grundsätzlich jedem Menschen einsichtig ist, so muß man ihre Probleme auch allein durch rationale Argumentation auf der Grundlage ihrer Erkenntnisprinzipien, des biblischen wie des patristischen, lösen können. Wenn die Theologen sich über diese Prinzipien einig sind, dann sind sie auch in der Lage, Einvernehmen über die inhaltlichen Kontroversfragen herzustellen. Befehl und Autorität einer anderen kirchlichen Instanz sind dann nicht mehr erforderlich.³⁹

Sodann impliziert die Definition der Theologie als praktischer Heilswissenschaft, daß das Heilsnotwendige vor allem im praktischen Glaubensvollzug gesehen wird. Gleichzeitig meint Calixt, der allgemeine Heilswille Gottes erfordere es, daß der für diesen Glaubensakt unentbehrliche kognitive Gehalt des Glaubens auf ein Minimum reduziert wird. Dadurch ergibt sich die Frage, wie dieses Minimum zu bestimmen ist. Wie wir noch sehen werden, antwortet Calixt hierauf mit dem Apostolikum bzw., im Blick auf die theologischen Implikationen dieses Minimums, mit der übereinstimmenden Lehre der Alten Kirche.

Die gnoseologische Grundlegung der Theologie schließlich erklärt, weshalb Calixt in seiner Irenik auf die Frage der Erkenntnisprinzipien ein so großes Gewicht legt. Anders kann die Schlüsselfunktion, die der Konsens der Kirchenväter erlangt, nicht verständlich werden. Für den Weg, der zur entscheidenden Ergänzung der Erkenntnislehre um das patristische Prinzip geführt hat, bietet der im Jahre 1628 begonnene *Apparatus Theologiae* ein wichtiges Zeugnis. In ihm bringt Calixt die nun zu behandelnde Bedeutung der Geschichte für die Theologie zur Sprache.

³⁹ Vgl. z.B. *Digressio* 205–208, dazu SCHÜSSLER 1961, 205–208. Dieser akademische Optimismus läßt Calixt behaupten, Schiedsrichter bei Religionsgesprächen könne sogar ein „eruditus philosophus a religione nostra alienus“ (ebd. 207) sein. Vgl. auch SCHÜSSLER 1961, 85f.

KAPITEL V
THEOLOGIE UND GESCHICHTE
DER GESCHICHTSTHEORETISCHE ZUSAMMENHANG

(. . .) *suppeditat Ecclesiastica historia Theologo secundariam
quandam argumentandi rationem, qua ad confirmanda dogmata
et refellendos errores utatur.*¹

Georg Calixt

1. *Calixts Geschichtsbild*

Die uns geläufige Dreiteilung der Geschichte nach der Zeitenwende in Antike, Mittelalter und Neuzeit begegnet in der Zeit Calixts zwar bereits in Ansätzen, ist aber noch weit davon entfernt, beherrschend zu werden. Sachlich gründet sie im historischen Selbstbewußtsein des Renaissancehumanismus: Im Gefühl der Abhängigkeit von der fernen Vergangenheit deutete man die Entwicklung zwischen dieser Antiquitas und der eigenen, als unbefriedigend empfundenen Gegenwart als eine Zeit des kontinuierlichen Verfalls, der durch Rückgriff auf das ferne Ideal überwunden werden sollte. Die Verfallsidee impliziert somit eine Dreiteilung der Geschichte in eine Idealzeit der fernen Vergangenheit, eine mittlere Zeit des Verfalls und die Gegenwart, die sich am Ideal der Frühzeit orientieren soll. Diese implizite Drittelung konnte jedoch erst im Zuge der Entwicklung eines historischen Bewußtseins in der frühen Neuzeit überhaupt explizit werden.²

¹ Georg CALIXT, *Apparatus Theologiae* (Werke 1, 48–364) 88.

² Zwar begegnet der Begriff eines “mittleren Zeitalters” bereits an der Wende zum 15. Jahrhundert, allerdings als rein literaturtheoretischer Begriff: Mit *medii dictatores* bezeichnete man Autoren des 11. und 12. Jahrhunderts. Auch die Humanisten des 16. Jahrhunderts, die im Blick auf die allgemeine Geschichte eine Verfallszeit, beginnend teils mit der italischen Ostgotenherrschaft (493–533), teils mit der diokletianischen Reichsteilung (293), teils mit Karl dem Großen annahmen, verwendeten nie den Begriff Mittelalter. Dieser ursprünglich quellenkundliche und literaturgeschichtliche Einordnungsbegriff wird erst mit dem Beginn des 17. Jahrhunderts zu einem geschichtlichen Periodisierungsbegriff, den erstmals der Ingolstädter Kanonist und Historiker Heinrich Canisius (*Antiqua monumenta ad historiam mediae aetatis illustrandam*, 1601–1604) so verwendet und der sich dann im 18. Jahrhundert allgemein durchsetzt. Zu dieser Zeit läßt man die Verfallszeit dann auch allgemein mit

Auch bei Calixt finden sich bereits Ansätze zu einer Dreiteilung der Geschichte, so wenn er eine *prima*, eine *media* und eine *ultima aetas ecclesiae* unterscheidet³ und das *seculum Pontificium* die *media aetas* nennt.⁴ Überlagert wird diese Periodisierung jedoch von einem differenzierteren Verfallsschema. Calixt bringt auf der Linie der reformatorischen Antichristdeutung die Depravation der Kirche mit der Geschichte der Päpste in Verbindung. Er teilt die Papst- und Kirchengeschichte nach fünf Klassen von Päpsten ein: Auf die besten Päpste (*classis optimorum pontificum*) (bis Konstantin) folgen die guten (*boni*) (bis Gregor dem Großen), dann die weltlichen (*mundani*) (bis zum 9. Jahrhundert), darauf die schlechten (*improbi*) (bis Gregor VII.) und schließlich die antichristlichen (*antichristiani*) (ab Gregor VII.).⁵ Den Antichrist auf dem Stuhle Petri entlarvt zu haben, ist nach Calixt dann auch das große Verdienst des mosegleichen *theopneustos* und göttlichen Werkzeuges Luther. Seine Reformation ist darum vor allem zu verstehen als eine

Konstantin dem Großen beginnen. Vgl. Jürgen Voss, *Das Mittelalter im historischen Denken Frankreichs. Untersuchungen zur Geschichte des Mittelalterbegriffs und der Mittelalterbeurteilung von der zweiten Hälfte des 16. Bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts* (München 1972) und Uwe NEDDERMEYER, *Das Mittelalter in der deutschen Historiographie des 15.–18. Jahrhunderts. Geschichtsgliederung und Epochenverständnis in der frühen Neuzeit* (Kölner historische Abhandlungen 34) (Köln/Wien u.a. 1988). – Hierbei lebte auch die Idee vom Verfall des *Imperium Romanum* auf, die von Augustinus und Orosius, aber auch von ihren paganen Zeitgenossen ausgesprochen und dann von Lionardi Bruni und Flavio Biondo in seinen *Decades historiarum ab inclinatione imperii Romani* ausgestaltet wurde. Diese Idee konnte dann wieder Bedeutung gewinnen, als der Gedanke der *translatio imperii* in den Hintergrund trat. Vgl. dazu das Standardwerk von Werner GOETZ, *Translatio Imperii. Ein Beitrag zur Geschichte des Geschichtsdenkens und der politischen Theorie im Mittelalter und der frühen Neuzeit* (Tübingen 1958) und die wichtigen Ergänzungen zur frühen Neuzeit bei Arno SEIFERT, *Der Rückzug der biblischen Prophetie in der neueren Geschichte. Studien zur Geschichte der Reichstheologie im frühneuzeitlichen Protestantismus* (Köln/Wien 1990) 38–64. Nach Seifert hat vor allem die Deutung des Papstes als Antichristen zur Durchsetzung der Epochentrias Antike-Mittelalter-Neuzeit im protestantischen Raum beigetragen. Zur Periodisierung in der Kirchengeschichte vgl. K. HEUSSI, *Altertum, Mittelalter und Neuzeit in der Kirchengeschichte* (Libelli 263) (Tübingen 1921, Nachdruck Darmstadt 1969).

³ Vgl. *Epitomes Theologiae moralis pars prima* (Werke 3, 28–142) 114.

⁴ Vgl. *Epitome Theologiae* (Goslar 1619) 224.

⁵ Vgl. *Apparatus theologiae* 299–363; *De conjugio clericorum* 435f, 511, 576, 590f; *Discurs* th. 31 und 77. – Eine ähnliche papstgeschichtliche Deutung des Verfalls bietet auch Isaac CASAUBONUS, *De rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes XVI. Ad Card. Baronii prolegomena in Annales* (Frankfurt a.M. 1615), Epist. dedic. a 4: “Accessit tot malis cumulus ingens, dominatio terribilis unius, in Ecclesiam pretioso sanguine Christi liberatam, ab aliquam multis seculis introducta. Sedes enim Romana, quae prima inter Patriarchales quondam satis habebat censi; Domina Ecclesiarum esse atque adnoscendum est cum voluit. Et Rom. Pontifex, postquam potestatem suam in rebus spiritualibus ad ultimum fastigium perduxerat; pertaesus fortunae suae, quasi nihil dum egisset, ad temporalem dominationem animi mentem convertit.”

Restauration der alten, noch nicht von päpstlicher *ambitio* und *cupiditas dominandi* verdorbenen Kirche.⁶ Dem Humanismus schreibt Calixt – und das ist bezeichnend für seine Hochschätzung dieser Geistesströmung wie auch für seine Identifikation mit ihr – eine providentielle Rolle zu: Er habe durch seine Wiederentdeckung der alten Sprachen der Reformation den Weg bereitet.⁷

In Calixts reformatorischer Umdeutung des humanistischen Geschichtsschemas beginnt also der eigentliche Niedergang mit dem 7. Jahrhundert. Der letzte Papst der wahren Kirche war Gregor der Große, weil er ausdrücklich denjenigen, der sich als *universalis sacerdos* bezeichne, als Vorläufer des Antichristen deklariert habe und auch sonst viele Argumente gegen das "heutige" universale Papsttum liefere.⁸ Zum Fanal der Verweltlichung des Papsttums wird die Anerkennung von Papst Bonifaz III. als ökumenischer Patriarch durch Kaiser Phokas.⁹

Mit diesem späten Ansatz des Verfalls handelt Calixt sich ein Problem ein. Im reformatorischen Bereich ließ man in der Regel als Zeit der wahren Kirche, in deren Kontinuität man sich sah, im strengen Sinne nur die apostolische Zeit gelten. Und wenn man den eigentlichen Beginn der Verfallszeit erst nach der apostolischen Zeit erblickte, dann datierte man ihn auf die sogenannte Konstantinische Wende.¹⁰ Wie rechtfertigt nun Calixt vor diesem Hintergrund seine These, daß der Gipfel, hinter dem es bergab geht, erst im 5. Jahrhundert zu orten ist?

Calixt postuliert zwei Gipfel auf dem Weg der Kirche durch die Geschichte. Im Blick auf den *fervor fidei, pietatis et caritatis* stellen die ersten drei Jahrhunderte als die Zeit der Märtyrer zweifellos den Höhepunkt der Kirche dar. In der Verfolgungszeit konnte sich jedoch keine differenzierte Theologie ausbilden. Was sich an theologischer Wahrheit bei den Aposteln äußert, ist ein Gnadengeschenk und nicht als Folge der *eruditio* zu betrachten. Schließlich waren die Apostel

⁶ Zum Lutherbild der lutherischen Orthodoxie vgl. Ernst Walter ZEEDEEN, *Martin Luther und die Reformation im Urteil des deutschen Luthertums I* (Freiburg 1950) bes. 71ff.

⁷ Vgl. *Apparatus* 245–250.

⁸ Ebd. 353–362, bes. 356–358. Die Antichrist-Stelle bei GREGORIUS MAGNUS, *Regist. epist.* VII, ep. 33 (CCL 140,497 Norberg).

⁹ Vgl. *Apparatus* 360–362. Zum Ursprung dieses Gedankens vgl. Seeberg 1923, 285.

¹⁰ Vgl. Johannes IRMSCHER, "Das Konstantinbild der deutschen Reformatoren", Elizabeth A. LIVINGSTONE (Hg.), *Papers presented at the Eleventh International Conference on Patristic Studies, Oxford 1991: Latin Authors (other than Augustin and his opponents) Nachleben of the Fathers* (Studia Patristica 28) (Leuven 1993) 205–210.

einfache ungebildete Menschen. Erst mit der Gewähr äußerer Sicherheit durch einen christlichen Staat und in Auseinandersetzung mit dem inneren Feind, der Häresie, erreichten im 4. und 5. Jahrhundert die *eruditio* und die *studia* der kirchlichen Lehre ihren Höhepunkt.¹¹ Es ist nicht nur die Zeit der großen Kirchenlehrer, sondern auch der ökumenischen Konzilien, die dauerhafte theologische Klärungen gebracht haben.¹² In der These vom zweiten Gipfel der Kirche spiegelt sich ein weiteres Mal ein humanistischer Zug in Calixts Denken: die Hochschätzung der *eruditio*. Sie ist es, die letztlich die Deutung des 5. Jahrhunderts als *akme ecclesiae*¹³ und damit den *consensus quinquesaecularis* als *principium cognoscendi* der Theologie rechtfertigt.

Eine weitere Vorstellung, die Calixts Überzeugung von der Normativität der christlichen Antike fundiert, bildet der Gedanke, Alter sei ein Kennzeichen von Wahrheit. Diese uralte schon im Platonismus zu findende und von den Kirchenvätern übernommene Überzeugung greift Calixt auf. In der Philosophie, so schreibt der Helmstedter, sei eine *novitas* zumindest verdächtig, in der Theologie aber schlicht und einfach eine *falsitas*.¹⁴ Maßstab für das Alter einer kirchlichen Lehre wird dabei nicht überhaupt das geschichtliche Alter, sondern

¹¹ Vgl. *Apparatus* 202; *Prooemium ad Augustini "De doctrina christiana" et Vincentii Lerinensis "Commonitorium"* (Werke 1, 369–418) 391f; *De quaestionibus num mysterium Sanctissimae Trinitatis* (Helmstedt 1649) th.45. Diese Einteilung der Kirchengeschichte ist grundgelegt in AUGUSTINS Unterscheidung dreier Epochen der Verfolgung: Auf die *persecutio* durch das Staatsoberhaupt folge die *persecutio* der Wahrheit durch den Betrug der Ketzler. Die *persecutio* durch den Antichrist schließlich vereine beides, äußere und innere Verfolgung (*ennarr. in ps.* 9,27 [CCL 38,70 Dekkers/Fraipont]). Erst durch die zweite, Verfolgung ist Calixt zufolge die Kirche zur vollen Ausgestaltung ihrer Lehre genötigt worden. – Zum *habitus* der wissenschaftlichen Theologie als *habitus acquisitus*, dem gegenüber die Apostel ausnahmsweise die Theologie aufgrund eines *habitus infusus* betrieben haben, s.o. IV 2.

¹² Vgl. *De autoritate antiquitatis ecclesiasticae* (Helmstedt 1639; Nachdruck in *De veritate* [Helmstedt 1658] 63–98) th.47. Vgl. ebd. th.35. Den beiden Gipfeln der Kirche, dem des praktischen Lebens in den *tria optima saecula* und dem des theoretischen Lebens in den beiden folgenden Jahrhunderten, entsprechen zwei Arten von Traditionen: auf der einen Seite die Lehrtradition, für die das 4. und 5. Jahrhundert den Maßstab bilden; auf der anderen Seite die Traditionen im Bereich der Disziplin, der Riten und des Kultes. Für diese stellt die vorkonstantinische Kirche das normative Modell dar. So schreibt CALIXT schon 1612 in *De Pontificio Missae sacrificio* (Frankfurt a.M. 1614) 63, es sei nicht ohne Nutzen für die Wahrheit, diejenigen Riten, die "die alte und ursprüngliche Kirche in den ersten drei oder vier Jahrhunderten beobachtete" "den abergläubischen und lächerlichen Meßriten" gegenüberzustellen, was er in der genannten Schrift dann auch weidlich tut.

¹³ Vgl. *Apparatus* 202.

¹⁴ Beide Stellen im Vorwort der zweiten Auflage von *De sanctissimo Trinitatis mysterio* (Helmstedt 1653).

ihre Nähe zum Ursprung der Kirche in Christus. So ist für Calixt die alte Kirche schon allein durch ihre zeitliche Nähe zur Inkarnation ausgezeichnet.¹⁵

Versucht man nun, die Eigenart des Calixtschen Geschichtsbildes zu bestimmen, dann muß man zweierlei beachten. Einerseits ist Calixt Anhänger der humanistisch-reformatorischen Verfallsthese, andererseits vertritt er aber eine Art Traditionsidee. Er kombiniert beide Deutungsschemata, indem er sie (zumindest schwerpunktmäßig) auf zwei geschichtliche Phasen verteilt. Bis zum 5. Jahrhundert, so sein Traditionsgedanke, hatte sich die christliche Theologie zu ihrer Vollgestalt entwickelt. Unter dem Einfluß des päpstlichen Machtstrebens verfiel diese Gestalt ab dem 7. Jahrhundert zunehmend. Erst Luther gelang es dann, gegen die päpstlichen Ansprüche die wahre alte Kirche wieder zur Geltung zu bringen. Aufgrund dieser Geschichtsdeutung kann Calixt die Zeit der Alten Kirche, insbesondere das 5. Jahrhundert als den Höhepunkt der kirchlichen Lehrtradition, zum theologischen Prinzip erheben.

Die Übernahme des humanistischen Geschichtsbildes in das reformatorische Selbstbewußtsein führte, gemeinsam mit der Erfahrung des Ungenügens der scholastischen Methode, auch in der Theologie – um ein modernes wissenschaftsgeschichtliches Interpretament zu bemühen – zu einer Paradigmenerweiterung. Durch die Reflexion auf die eigene Stellung in der Geschichte, näherhin durch die historische Kritik an der mittelalterlich-päpstlichen Depravation, einerseits und die historische Legitimation der eigenen Reform mit dem Verweis auf die *antiquitas* des eigenen Denkens andererseits erhielt der historische Ansatz als solcher in der Theologie eine neue Bedeutung, und zwar nicht nur in den Kirchen der Reformation, sondern, in Reaktion auf diese, auch in der katholischen Kirche.¹⁶ Dem scholastischen Paradigma, auf das man auch in der protestantischen Theologie seit Ende des 16. Jahrhundert wieder zurückgriff, gesellte sich das historische Paradigma bei.

¹⁵ Vgl. z.B. *Discurs th.1*

¹⁶ Vgl. Pontien POLMAN, *L'élément historique dans la controverse religieuse du XVI^e siècle* (Gembloux 1932). Die Bedeutung der Geschichte für die katholische Reform und Gegenreformation tritt klar bei Melchior Cano zutage, für den die *historia* einen *locus theologicus* bildet. Vgl. dazu Gundolf GIERATHS, "Melchior Cano und die Geschichtswissenschaft", *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 9 (1962) 3–29 und Flavio POPÁN, *La crítica histórica según Melchor Cano* (Madrid 1957).

Die Bedeutung des historischen Paradigmas läßt sich schon daran ablesen, daß die *historia* sowohl als Methode der Dogmatik und Kontroverstheologie als auch als eigene Disziplin in die Theologie eingeführt wurde.

2. Die *historia* als theologische Disziplin und Methode

Die *historia* wurde im Humanismus im dezidierten Gegensatz zum ahistorischen Denken der Spätscholastik betont: Gegenüber der Realitätsferne formaler Wahrheitsbegriffe von Konsistenz und Widerspruchsfreiheit hob man nun auf die Erfahrung der *res ipsae* ab. Dabei trat neben die unmittelbare Erfahrung der *experientia* ein zweiter Erfahrungsbegriff: die *historia* als textlich vermittelte Erfahrung.¹⁷

Die humanistische Hochschätzung der Geschichte als *matrix* und *nutrix prudentiae* teilt auch Calixt. Er bestimmt ihren Wert in doppelter Weise. Zum einen stelle sie per se einen Wert dar, insofern durch sie die "gesamte Gottes- und Menschengelahrtheit" grundgelegt sei. Zum anderen sei sie konkret von Nutzen als Lehrmeisterin der Gegenwart: Politiker können aus der *historia civilis* ihre Lehren für ihr gegenwärtiges Urteilen und Handeln ziehen.¹⁸

Der Gedanke, daß Wahrheit auch in der Geschichte zu finden sei, führt mittelbar auch in der Theologie zu einer Aufwertung der *historia*. Den konkreten Anlaß dieser Aufwertung stellen jedoch die durch die Reformation entfachten theologischen Kontroversen dar, die eine geschichtliche Legitimation der jeweils eigenen Position erforderlich machten. Erscheint somit der Humanismus gleichsam als Vater der neuzeitlichen Kirchengeschichtswissenschaft, so firmiert die Kontroverstheologie als ihre Mutter. Dieser Stammbaum bestätigt sich bei Calixt. Denn einerseits erscheint hier die Geschichtswissenschaft als Funktion der Kontroverstheologie, andererseits etabliert der Helmstedter die *historia ecclesiastica* als ein eigenes theologisches Fach. Um diese doppelte Verwendung der *historia* in der Theologie klarer in den Blick zu bekommen, hilft es, sich Calixts Aufteilung der Theologie vor Augen zu führen.

¹⁷ Zu Historiographie und Geschichtsbegriff in der frühen Neuzeit liegen zahlreiche Untersuchungen vor. Hier sei nur pauschal auf die Bibliographie von Chantal GRELL/Jean-Michel DUFAYS (Hrsg.), *Pratiques et Concepts de l'Histoire en Europe. XVI^e–XVIII^e siècles* (Paris 1990) 25–41 verwiesen.

¹⁸ Vgl. *Epitome Theologiae* 81f; *Apparatus* 88–94; *De studio historiarum oratio* (Werke 1, 421–433).

Er unterscheidet vier theologische Disziplinen. Die *theologia ecclesiastica* stelle kurz und verständlich die heilsnotwendigen Hauptlehren dar. Die *theologia exegetica* lege die Schrift aus. Die *theologia historica* bringe die Geschichte der Kirche nahe. Die *theologia academica* (oder *scholastica*) schließlich behandle heutige Kontroversfragen.¹⁹

Daß Calixt die *historia ecclesiastica* im Studienverlauf vor der akademischen Theologie ansiedelt, ist bezeichnend, wie ein Vergleich mit Johann Gerhards theologischem Lehrplan zeigt. Dieser stellt nämlich die Kirchengeschichte an das Ende des Theologiestudiums und macht sie dadurch zu einem bloßen Anhang der eigentlichen Lehre.²⁰ Calixt hingegen ordnet sie zeitlich der Dogmatik und Polemik vor und weist ihr somit eine diese vorbereitende Funktion zu. Die Kirchengeschichte wird damit zu einer theologischen Grundlagenwissenschaft. Es ist auf diese Bewertung der *historia ecclesiastica* durch Calixt zurückzuführen, daß die theologische Fakultät von Helmstedt im Zuge der Statutenrevision von 1650 als erste Fakultät überhaupt einen Lehrstuhl für *antiquitas* und *historia ecclesiastica* erhält. Dabei legte der Lehrplan den Schwerpunkt auf die ersten fünf oder sechs Jahrhunderte.²¹

Die historische Methode beschränkt sich im Sinne Calixts nicht auf die kirchengeschichtliche Disziplin. Im Blick auf die gesamte Theologie gilt, daß die Kirchengeschichte dem Theologen neben dem Schriftbeweis eine *secundaria argumentandi ratio* bietet, um Lehren zu bekräftigen und Irrtümer zurückzuweisen.²² Die historische Argumentation hat allerdings ihren eigentlichen Platz nicht schon in der allgemeinen *theologia ecclesiastica*. Denn in dieser *theologia didactica* und *positiva*,²³ in der es um die wesentlichen, für jeden Gläubigen erfaßbaren Wahrheiten gehe, sei das historische Argument dem biblischen unter-

¹⁹ Vgl. *Apparatus* 250–289.

²⁰ Vgl. Johann GERHARD, *Methodus studii theologici* (Jena 1623).

²¹ Vgl. HENKE II/2, 61f.

²² Vgl. *Apparatus* 88f: "Praeterquam enim quod novisse oportet, quid singulis seculis et temporibus in Ecclesia Christi gestum fuerit, suppeditat Ecclesiastica historia Theologo secundariam quandam argumentandi rationem, qua ad confirmanda dogmata et refellendos errores utatur, uti suo loco pluribus expediet, nisi qui antiquorum certaminum ortus, auctus et exitus ex historia cognitos habuerit. At haec ipsa, quam dicimus, Ecclesiastica historia neutiquam peculiari aliqua caelesti revelatione, sed cura et industria, quin etiam fide humana nititur." So auch *Epitome* 82, 21–31 und *De studio Historiarum oratio* (1629). Die historische Argumentationsweise stützt sich also keineswegs auf irgendeine besondere himmlische Offenbarung, sondern auf Sorgfalt und Fleiß, auf eine bloße *fides humana*.

²³ Vgl. *Apparatus* 259f.

legen, weil es lediglich von den Gelehrten gebildet und erfaßt werden kann und deshalb nur unter diesen ihre Verwendung haben soll.²⁴ In der *theologia academica* jedoch, der es eigne, zu deduzieren und zu demonstrieren, hat das historische Argument neben dem Schriftbeweis seinen Platz.

Die akademische Theologie hat nach Calixt ein Dogma in vier Schritten zu bearbeiten.²⁵ Zunächst ist es begrifflich zu erklären.²⁶ Daraufhin gilt es, die *historia certaminum et controversiarum* zu dieser Lehre darzustellen.²⁷ Hier kommt der geschichtlichen Methode noch keine normative Funktion zu. Diese erhält sie im dritten Schritt: in der *confirmatio sive demonstratio* des Dogmas. Dabei wird die Wahrheit eines Dogmas aufgrund des *primarium argumentum* aus der heiligen Schrift und des *secundarium argumentum* aus der legitimen Tradition erwiesen, wobei diese bestimmt wird als *testimonium venerandae antiquitatis et consensus praeae orthodoxae ecclesiae eiusque doctorum*.²⁸ "Und es besteht kein Zweifel, daß alle Glaubensartikel bzw. notwendigen Lehren zwar aus der Schrift sowohl gründlich als auch eindeutig erwiesen, aber besonders aus dem durchgängigen und einmütigen Konsens der apostolischen und katholischen Kirche bestätigt werden können."²⁹ Im vierten Schritt schließlich sind sozusagen negativ die Einwände gegen die Wahrheit der Lehre zu widerlegen. Die Argumentation mit Schrift und Antiquitas wird hierbei durch Vernunftgründe ergänzt.³⁰

Die beiden theologischen Prinzipien der Schrift und der Antiquitas erklären letztlich den gesamten Aufbau des Theologiestudium. Zum

²⁴ Vgl. ebd. 251f. Weil jedem und nicht nur den Gebildeten zugänglich, ist die Schrift das "genuinum, adaequatum et apodicticum principium". Diese Ansicht habe schon Vincent von Lérins vertreten (ebd. 252 zitiert).

²⁵ Vgl. ebd. 254–257.

²⁶ Vgl. ebd. 255: "Primo dogma ipsum, quod prae manibus fuerit, plene et accurate explicari oportet unaque omnes terminos sive peculiares voces, quae ad illud dogma sive exprimendum sive exponendum adhiberi consueverunt."

²⁷ Vgl. ebd. 255f: "Deinde (...) circa singula [dogma] historiam certaminum et controversiarum annotari et exponi oportet (...)."

²⁸ Vgl. ebd. 256: "Tertio addenda est dogmatis propositi Confirmatio sive Demonstratio. Demonstrabitur autem tamquam primario argumento per Scripturas canonicas, tamquam secundario per legitimam traditionem sive per testimonium venerandae antiquitatis et consensum praeae citra controversiam orthodoxae ecclesiae eiusque doctorum."

²⁹ Ebd.: "Neque dubium est, quin omnes articuli fidei sive necessaria dogmata sum e Scripturis et solide et perspicue demonstrari, tum perpetuo et unanimi Apostolicae et catholicae ecclesiae consensu confirmari queant."

³⁰ Vgl. ebd. 256: "Quarto confutanda sunt quae adversus veritatem obiciuntur vel ex Scripturis vel ex antiquitate vel ex ratione."

einen erfordere das Prinzip der heiligen kanonischen Schrift die *expositio Scripturae* in der *theologia exegetica*. Zum anderen erwachse aus dem Prinzip der *antiquitas* die *enarratio antiquitatis* in der *theologia historica*. Die akademische Theologie umfasse zwar beides, behandle indes Schrift und Geschichte nicht nach ihrer eigenen Ordnung, sondern führe aus beiden zusammen, was zu dem jeweils in Frage stehenden Lehrartikel beitrage.³¹ Gegenüber diesen drei Disziplinen ist die das Theologiestudium einleitende *theologia ecclesiastica* kein eigentlich akademisches Fach: Sie gibt nicht argumentativ, sondern lediglich apodiktisch mit Hilfe der heiligen Schrift einen Überblick über die heilsnotwendigen Hauptlehren.

Der folgende Strukturplan der theologischen Wissenschaft soll den Zusammenhang zwischen den theologischen Disziplinen, Quellen und Lehrmethoden veranschaulichen.

<i>Disziplinen</i>	<i>Quellen</i>	<i>Lehrmethoden</i>
th. ecclesiastica	scriptura	didactica/positiva
th. exegetica	scriptura	expositio scripturae
th. historica	antiquitas	enarratio antiquitatis
th. academica	scriptura et antiquitas	academica/scholastica

Für Calixt erfordert die *historia* als eine *ars critica* auch im Bereich der Theologie strenge wissenschaftliche Maßstäbe. So sind Quellen jeweils möglichst vollständig – das heißt unter anderem: unter Einbeziehung auch nichtkirchlicher Dokumente – heranzuziehen.³² Zudem gilt es, die Zuverlässigkeit der Quellen nach äußeren und inneren Kriterien zu prüfen.³³ Und vor allem muß man die *ratio temporis* berücksichtigen.³⁴

In der Theologie dient die historische Kritik in erster Linie der Desavouierung falscher Traditionen. Die historische Kritik leistet diesen Dienst an der Theologie vor allem dadurch, daß sie das geringe Alter bestimmter Traditionen aufweist. Dies gilt sowohl für den Bereich der Lehre als auch für den der Disziplin. Diese kritische Ausgrenzung häretischer Lehren und verderbter Riten stellt zugleich den Bereich der wahren Tradition heraus. Im Blick auf die gegenwärtige Lage der Kirche erfüllt die Geschichtswissenschaft dadurch nach Calixt vor allem zwei Funktionen: Einerseits kann sie den Sinn für die kirchliche

³¹ Vgl. ebd. 262.

³² Vgl. ebd. 286f.

³³ Vgl. z.B. *De conjugio clericorum* 163, 208, 231, 315.

³⁴ Vgl. z.B. ebd. 37, 148, 454.

Einigung durch den Aufweis der gemeinsamen Vergangenheit stärken, andererseits verhindert sie durch Ermittlung des wahren Alten häretische Neuerungen.³⁵

Wie verhalten sich nun die hier herausgestellten geschichtstheoretischen Überlegungen Calixts zu seiner Ausbildung der Theorie vom *consensus quinquesaecularis*? Kennzeichnend für dieses Prinzip ist die Normativität, die es dem 4. und 5. Jahrhundert zuschreibt. Diese Normativität läßt sich genetisch als eine Kombination der historischen Methode mit dem spezifisch Calixtschen Geschichtsbild erklären: Einerseits begünstigte die humanistische Hochschätzung der *historia* als Methode der Wissenschaft und der Wahrheitsfindung den Gedanken, man könne auch in der Theologie Wahrheit in der Geschichte finden; die *traditio* als theologisch relevante *historia* gewann so an Bedeutung. Andererseits ließ Calixts Geschichtsdeutung das 4. und 5. Jahrhundert zum Suchfeld *par excellence* der theologischen Wahrheitsfindung werden. Das Prinzip des *consensus quinquesaecularis* erweist sich somit als geschichtstheoretisch begründete Normierung der historischen Methode für den Bereich der Theologie.

Die Präzisierung des patristischen Prinzips im Sinne der Theorie vom *consensus quinquesaecularis* begegnet nun erstmals 1629 im Proömium der Augustinus- und Vinzenz-Edition.

³⁵ S.u. Kap. VI, Abschnitt 2 und 3.

KAPITEL VI
CONSENSUS QUINQUESAECULARIS
DEFINITION UND FUNKTION DER CALIXTSCHEN
VERSION DES PATRISTISCHEN PRINZIPS

*Schließlichen zu lang erwünschter Gott wolgefällige Christlichen
Einigkeit zu gelangen ist kein bessers/vielleicht auch kein ander
Mittel/als daß man setze der Apostolischen und ersten fünfß
Seculorum Symbola und Confessiones.¹*

Georg Calixt

1. Der Kontext der ersten Formulierung der Theorie vom
consensus quinquesaecularis

Im Jahre 1629 gab Calixt das *Commonitorium* des Vinzenz von Lérins zusammen mit Augustins *De doctrina christiana* heraus. Dieser Ausgabe stellte er ein Proömium voran, das mit seinen 144 Oktavseiten schon vom Umfang her mehr darstellt als eine bloße Einleitung. Er macht darin deutlich, daß die beiden Werke der Kirchenväter als Einführung in die Theologie überhaupt dienen können. Deshalb gebe er sie unmittelbar nach seinem *Apparatus* heraus. Er erklärt, wie er sie im Anschluß an seine im *Apparatus* dargelegte Gliederung der Theologie verstanden wissen möchte: *De doctrina christiana* als Beitrag zur *theologia ecclesiastica* und das *Commonitorium* als Beitrag zur *theologia academica*. Zwei Drittel des Proömiums widmen sich der Vinzenzlektüre. In diesem Zusammenhang veröffentlicht er zum ersten Mal seine Theorie vom *consensus quinquesaecularis*.

Damit habe er – so beschreibt drei Jahrzehnte später sein Sohn Friedrich Ulrich die Absicht des Vaters – dem Verdacht von seiten der Pontificii entgegenwirken wollen, daß die Protestanten den *consensus antiquitatis ecclesiasticae* geringschätzten.² Nach diesem Zeugnis

¹ Georg CALIXT, *Discurs von der wahren Christlichen Religion und Kirchen* (Braunschweig 1652) th.106.

² Vgl. F. U. CALIXT, *De universalis primaevae ecclesiae auctoritate*, th.23 (Helmstedt 1658) 111f: “Sunt anni XXV, cum Commonitorium illud Parens ederet et Pontificiis facto agmine in has provincias tunc irrupentibus opponeret. Solent enim illi

steht also die Theorie vom *consensus quinquesaecularis* von Anfang an in einem kontroverstheologischen Kontext. Nun war aber Calixt zu diesem Zeitpunkt seit fast zwei Jahrzehnten in den theologischen Kontroversfragen engagiert. Was veranlaßte ihn nun just gegen Ende der zwanziger Jahre, erstmals seine Version des patristischen Prinzipes in den theologischen Diskurs einzubringen? Die Beantwortung dieser Frage dürfte auch die Deutung von Gestalt und Gehalt der Theorie vom *consensus quinquesaecularis* beeinflussen.

Calixt sei es nun, da er "das Stadium beißender Polemik zugunsten irenischer Anschauungen hinter sich gelassen" habe, mit seinem Proömium der Vinzenz-Edition darum gegangen, "einen Beitrag zur Entspannung im Lager der getrennten Konfessionen" zu leisten.³ So beschreibt Inge Mager in der Einleitung zu ihrer Ausgabe des Proömiums die Absicht, die der Helmstedter mit dieser Schrift verfolgt habe. Demnach ist die Edition und ihre Einleitung in Verbindung mit einem Wandel von der Polemik zur Irenik zu sehen.

Calixt selbst hat auf diese Entwicklung in seiner Haltung zu den Vertretern der katholischen Kirche aufmerksam gemacht. So drückt er im Jahre 1634 sein Bedauern über eine polemische Schrift aus dem Jahre 1614 aus: Er habe damals in jugendlichem Eifer und dem Zeitgeist entsprechend einige herbe Äußerungen getan, die nun niemandem mehr mißfielen als ihm selbst.⁴

Dementsprechend ist die These von einem Wandel oder zumindest einer Entwicklung, die nicht notwendigerweise als Wende zu verstehen ist, auch in der Forschung unbestritten.⁵ Unterschiedliche

obtrectare, quod Protestantes consensum antiquitatis Ecclesiasticae contemnunt vel etiam convellant. Dicebat videlicet cum Urbano Regio: 'Habet B. Lutherus in omnibus praecipuis' sive fundamentalibus 'doctrinae suae articulis proba et locupletia testimonia veteris Ecclesiae, quod non sit nova doctrina, qualem esse adversarii calumniantur'. Ad retundendam itaque hanc sive suspicionem sive calumniam edidit Parens Commonitorium Vincentii (...)'.

³ Vgl. MAGER 1978, 366f.

⁴ *Digressio de arte nova* 129: "Interim non nego, ad exemplum aevi per iuvenilem fervorem, et ut adversarios in reformatam nostram ecclesiam contumeliosissime invehi solitos ulciscerer, excidisse mihi asperiores nonnullas voces, quae nunc forte nemini magis displicent, quam mihimet ipsi."

⁵ Schon Henke hatte eine Entwicklung bei Calixt zur Irenik hin konstatiert. Im Blick auf Calixts Traktat über die Messe der katholischen Kirche *De pontificio missae sacrificio* aus dem Jahre 1612, gedruckt 1614, stellt er fest, daß der Helmstedter darin "in das tradierte Pathos der lutherischen Theologen gegen alles Katholische eingeht, und sich noch fast gar nicht bemüht hat neben dem Unterscheidenden das Gemeinsame, und neben dem seltsam Erscheinenden das noch übrige Gute und Bedeutungsvolle hervorzuheben" (HENKE I, 138). Vgl. RITSCHL 1927, 369; LEUBE

Meinungen herrschen jedoch über den genauen Zeitpunkt dieses Wandels im Rahmen der Jahre von 1614 bis 1634. Ritschl macht irenische Tendenzen bei Calixt bereits im Jahre 1628 aus.⁶ Leube hingegen datiert die Wende um das Jahr 1634.⁷ Kantzenbach folgt zwar Ritschl, räumt allerdings, sich Leube annähernd, ein, daß der irenische Gedanke erst 1634 "voll ausgebildet" sei.⁸ Schüssler hingegen geht noch weiter zurück als Ritschl: "spätestens seit 1627" sei der irenische Gesichtspunkt bei Calixt gegeben.⁹ Die zitierte Äußerung Magers legt nahe, daß sie ebenfalls eine Umorientierung in den Jahren vor 1629 annimmt.

Der Wandel wird also nahezu einhellig – einzig Leube weicht hier von der *communis opinio* ab – vor die Augustin- und Vinzenz-Edition im Jahre 1629 datiert. Ebenso herrscht weitgehende Einigkeit über den Auslöser der Wende: Er wird im Dreißigjährigen Krieg gesehen, der in der zweiten Hälfte der zwanziger Jahre die Helmstedter Gegend erreichte.¹⁰ Diese Erklärung sieht man gestützt durch Calixts eigene Einschätzung der Ursachen des Krieges: In seiner Rede zum fünfzigsten Stiftungstag der Universität, die er inmitten des "oceanus malorum" des Krieges hält, veranschlagt er zwar das politische Moment hoch; als "princeps malorum causa" identifiziert er allerdings das "fatale religionis dissidium".¹¹

Die Schrecken des realen Pemos können Calixt durchaus die Lust an der verbalen Polemik verleidet und die Dringlichkeit eines theologischen Friedens zwischen den Konfessionen bewußt gemacht haben. Indes: Auch der späte Calixt gebärdete sich noch gelegentlich polemisch, und schon der junge Calixt zeigte sich je und je irenisch.¹²

1928, 289. KANTZENBACH 1957, 238; SCHÜSSLER 1961, 53f; WALLMANN 1977, 357; BÖTTIGHEIMER 1996, 172f und 175. ENGEL 1976, 214f, wendet sich zwar gegen die Rede von einer "Wandlung" bei Calixt, hält jedoch an der Tatsache einer "Entwicklung" fest, die Calixt "immer tiefer in das Problem der konfessionellen Spaltung hineingeführt hat, so daß es sein theologisches Denken immer tiefgreifender prägte und ihm alle entscheidenden Fragen vorgab."

⁶ Vgl. RITSCHL 1927, 369.

⁷ Vgl. LEUBE 1928, 289.

⁸ Vgl. KANTZENBACH 1957, 238.

⁹ Vgl. SCHÜSSLER 1961, 53f.

¹⁰ Vgl. ebd. 45; WALLMANN 1977, 357; BÖTTIGHEIMER 1996, 172f und 175; ENGEL 1976, 215: "Die Erfahrung des durch die konfessionelle Spaltung verursachten Krieges war für ihn dann dringlicher Anlaß, das Problem [der konfessionellen Spaltung] voranzutreiben und Lösungsmöglichkeiten zu konkreter Gestalt und Durchführung zu bringen."

¹¹ Oratio de Caesareae Majestatis dignitate et auctoritate (1626): *Orationes selectae* 25.

¹² Darauf haben bereits SCHÜSSLER 1961, 44f, und ENGEL 1976, 214, hingewiesen.

So hat der Helmstedter einerseits nach seinem eigenen Bekunden bereits 1610 in seinem Gespräch mit dem Jesuiten Becanus darüber nachgedacht, wie man den Haß und die Zwietracht unter den Christen mildern könne, und entsprechende Vorschläge unterbreitet.¹³ Schon damals vertrat er also ein irenisches Anliegen. Andererseits hat er zeit seines Lebens die Polemik gegen das Papsttum, aber auch die lutherische Orthodoxie beibehalten. Calixt war also immer Ireniker und Polemiker zugleich: Irenisch war sein Anliegen, zur *concordia ecclesiae* beizutragen, polemisch sein Kampf gegen alles, was seiner Meinung nach diesem Ziel im Wege stand, ob dies nun das Papsttum war oder die Lehrverfestigung der lutherischen Orthodoxie. Unbeschadet dieser lebenslangen Konstanten, ist freilich nicht zu leugnen, daß ab Ende der zwanziger Jahre sich das irenische Anliegen stärker artikuliert.

Wenn man nun nach den Anlässen und Gründen dieser Verstärkung des irenischen Akzentes fragt, dann erscheint die Erfahrung des Dreißigjährigen Krieges als eine plausible Antwort. Es gibt allerdings zu denken, daß Calixt selbst seine Irenik nicht ausdrücklich mit den Kriegserfahrungen motiviert.¹⁴ Es ist zudem zu beachten, daß diese in Helmstedt nicht so erschütternd waren wie andernorts. Die Stadt war nie selbst Schauplatz des Krieges. Der größte Schaden, den der Krieg ihren Bewohnern zufügte, war auf die Pressionen durch die Truppen zurückzuführen, welche die Stadt beherbergte. Dieses Unheil mußte geradezu milde erscheinen im Vergleich mit dem Leid, das in den zwanziger Jahren eine Hungersnot und vor allem die Pest über die Stadt gebracht hatten.¹⁵ Es scheint also die

¹³ Vgl. *Responsum* 129: "jam tum de odiis et dissidiis Christianorum mitigandis cogitare, eoque facientia proponerem".

¹⁴ Er drückt lediglich die Hoffnung aus, daß der Rückgriff auf die alten Lehren des Vinzenz und des Augustinus in den gegenwärtigen elenden Zeiten die Kirche von der Zwietracht (*dissidia*) zur Eintracht (*concordia*) führe: vgl. *Prooemium* 414.

¹⁵ Zur Hungersnot vgl. die Rede zum Stiftungstag von 1621 (*Orationes selectae* 1–10), in der CALIXT die Streithorstischen Landdroste anklagt, durch Münzfälschung eine Inflation und damit die Hungersnot ausgelöst zu haben. Was den Krieg betrifft, so sagt Calixt in derselben Rede, man könne sich in Helmstedt im Vergleich mit der Not anderer glücklich schätzen. Vgl. HENKE I 315. Nach Calixts eigenen Aussagen hatte die Pest im Sommer und Herbst 1625 bereits einem Drittel bis einem Viertel der Einwohner der Stadt das Leben gekostet (vgl. seinen Brief vom 27.11.1625 an den Statthalter Ernst von Steinberg, Autograph in Gött. 3,152; daraus *Commerc. lit. fasc. III* 9–12; vgl. Henke I 383f). Im Folgejahr stieg, wie CALIXT sich in einer akademischen Rede des Jahres 1643 erinnert, die Zahl der Pestopfer auf 1400 (vgl. *Orationes selectae* 82, vgl. Henke I 380f). Über die Demütigungen, welche die Bürger ab 1625 durch die Soldaten erdulden mußten, gibt ebenfalls das genannte Schreiben an Ernst von Steinberg Auskunft, ein Beschwerdebrief an den Herzog, der die

Frage durchaus berechtigt, ob neben der Kriegserfahrung nicht noch ein weiterer Faktor Anlaß zur deutlicheren Artikulierung irenischer Gesichtspunkte gegeben haben könnte.

Die bisherige Forschung scheint hier ein für Calixt folgenreiches Ereignis unterbewertet zu haben: Am 9. November 1624 starb Basilius Sattler.¹⁶ Damit war das Gängelband zerrissen, an dem das Konsistorium in Wolfenbüttel den Helmstedter seit Antritt seiner Professur gehalten hatte.¹⁷ Der Tod Sattlers hat auf Calixt offenbar wie eine Befreiung gewirkt. Er bezeugt selbst: "(...) so lange uns die Last auferlegt war unsere Schriften zur Censur an das Consistorium oder vielmehr an Sattler einzuschicken, habe ich gar nichts herausgeben mögen".¹⁸ Bis dahin hatte er kaum eine Schrift zum Druck gegeben. Nun kommt es, mit einer kurzen kriegsbedingten Verzögerung,¹⁹ zu einem Schwall von Veröffentlichungen, in denen sogleich das irenische Moment kräftig zutage tritt.²⁰ So stellt Calixt in seiner 1628 gedruckten Vorlesung von 1627 über den Titusbrief seine grundlegende These von der ökumenischen Funktion der Fundamentalartikel auf. Ein Jahr zuvor hat er seine Schrift *De immortalitate animae* herausgegeben, nachdem sie zehn Jahre in der Schublade gelegen hatte. 1628 beginnt er mit der Drucklegung seines *Apparatus Theologiae*, und ein Jahr später erwirbt er sogar eine Druckerei, in der er nach einigen Bogen seines Apparatus sogleich die Augustin- und Vinzenz-Edition drucken läßt.

Truppen für den Krieg gegen Dänemark geworben hatte. Über den Krieg im Umland von Braunschweig vgl. die Briefe von HORNEJUS und Johannes STUCKE an Calixt, deren Autographen nach HENKE I 382, Anm.3, in Gött. 1,203–213 und 3,281–312 (Hornejus) und Gött. 2,218–248 (Stucke) liegen.

¹⁶ Vgl. HENKE I 331: "Mit ihm [Sattler] schloss vielmehr eine Periode der braunschweigischen Kirchengeschichte seit der Reformation; der Fortgang der auf ihn zurückgehenden Tradition ward unterbrochen, und eine andere Überlieferung, die der gemäßigten philippistischen Theologie, trat aus der Stellung der Opposition in die Vorherrschaft. (...) sein geistiges Uebergewicht in der Theologie, wie selbst in der Kirchenverfassung, ging von nun an unbestritten auf seinen Gegner Calixt über (...).

¹⁷ Zu den Pressionen durch das Konsistorium vgl. HENKE I 172; 180–182; 240; 257.

¹⁸ *Briefwechsel* 232 (Brief vom Jahre 1651).

¹⁹ Calixt war in den Jahren 1625–1627 neben Grabius der einzige Professor, der nicht aus Helmstedt geflohen war. In dieser Zeit übernahm er eine Verantwortung, die weit über seine akademischen Pflichten hinausging. Als Beispiele seien nur zwei Obliegenheiten genannt: Für seine in Braunschweig exulierten Kollegen übernahm er die Sorge für deren Häuser und sonstiges Eigentum in Helmstedt, und gegenüber der militärischen Führung vertrat er die Interessen der von den ligitischen Truppen gebeutelten Bevölkerung. Vgl. HENKE I, 382–386.

²⁰ Vgl. etwa die Schriftenverzeichnisse bei SCHÜSSLER 1961, 232f und BÖTTIGHEIMER 1996, 389–393.

Als einen möglichen äußeren Anlaß für Calixts Hinwendung zur Irenik kann man also neben der Kriegserfahrung auch den Tod Sattlers und die dadurch eröffnete Publikationsfreiheit namhaft machen. Möglicherweise hat Calixt theologische Ansichten, von denen er schon länger überzeugt war, erst dann geäußert, als er den Sattlerschen Maulkorb nicht mehr befürchten mußte.

Aber spricht nicht der Befund des Proömiums selbst dagegen, die Publizierung der Theorie vom *consensus quinquesaecularis* vor dem Hintergrund der Entwicklung zur Irenik zu erklären? Immerhin widmet Calixt ein Viertel der Schrift dem Nachweis, daß die Pontificii Neuheiten eingeführt hätten. Gleichwohl: So kontroverstheologisch der Inhalt ist, so wenig polemisch wirkt, im Vergleich mit dem üblichen Stil der Zeit, der Ton. Zudem äußert er ausdrücklich die Erwartung, mit seiner Edition einen Beitrag dazu zu leisten, daß "die Schismata, wenn nicht aufgehoben, so doch gemildert werden".²¹ Eine Benennung der Kontroverspunkte wird für Calixt auch später immer Teil seines irenischen Programmes sein.

Calixts Hinwendung zur Irenik äußert sich nun zunächst in zweierlei: in der Ausarbeitung einer Lehre von den Fundamentalartikeln in der Titusvorlesung, die er 1627 gehalten hat, sowie in der Akzentuierung der historischen Methode in seinem *Apparatus Theologiae*, den er 1628 in Teilen zum Druck gibt. Diese beiden Aspekte seines irenischen Denkens stehen in einer engen Verbindung mit der Theorie vom *consensus quinquesaecularis*. Die zeitliche Nähe dieser Veröffentlichungen kann als Indiz für einen systematischen Zusammenhang gewertet werden, der die genannten Momente (Fundamentalartikellehre, historische Methode und Theorie vom *consensus quinquesaecularis*) miteinander verbindet.

Wir hatten oben gesehen, daß Calixt in seiner *Epitome*-Vorlesung von 1616 als Quelle theologischer Erkenntnis allein die Schrift erwähnt hatte. Das Moment, das den Weg zur Aufnahme eines zweiten theologischen Erkenntnisprinzips bereitet hat, läßt sich, wie ebenfalls bereits gezeigt wurde, dem *Apparatus Theologiae* entnehmen: Es ist die Betonung der Bedeutung der historischen Methode für die Theologie. Diese These wird von Calixt selbst in seinem Proömium bestätigt: Er weist darin auf seinen im Vorjahr teilweise gedruckten *Apparatus* hin. Wie dieser können die edierten Bücher als Einleitung "sive apparatus"

²¹ *Prooemium* 414.

der gesamten Theologie dienen. Deshalb habe er die Edition seinem Apparatus folgen lassen oder besser – der Apparatus war erst in Teilen gedruckt – sie unterdessen, während die Apparatus-Ausgabe weiter vorbereitet werde, vorausschicken wollen.²² Darin habe er die theologischen Studien in vier Abschnitte unterteilt: Während nun die Edition von Augustins *De doctrina christiana* einen Beitrag zu den ersten beiden Teilen, zur kirchlichen und zur exegetischen Theologie, darstelle,²³ beziehe sich die Ausgabe von Vinzenz' *Commonitorium* auf den dritten und vierten Teil, die historische und akademische Theologie.²⁴ Die in der akademischen Theologie verwendete historische Methode diene dazu, in Glaubensfragen Häresien zu verhindern.²⁵ Im folgenden zeigt nun Calixt, wie die historische Methode diese Funktion erfüllen kann: durch den Rekurs auf den Konsens der Alten Kirche. Dabei erweist sich die Theorie vom *consensus quinquesaecularis* als die normative Zuspitzung der historischen Methode.

Zudem stellt Calixt, wenn er auf den Geltungsbereich seines Traditionsprinzips zu sprechen kommt, den *consensus quinquesaecularis* in einen funktionalen Zusammenhang mit seiner Lehre von den Fundamentalartikeln, wie er sie nach einigen früheren Ansätzen deziert in seiner Titusvorlesung von 1617 ausgeführt hat. In dieser Hinsicht erscheint der *consensus quinquesaecularis* als Kriterium zur Bestimmung der Fundamentalität einer Lehre. Dieser Aspekt wird uns noch im Blick auf die Funktion des *consensus quinquesaecularis* beschäftigen. Zunächst ist jetzt allerdings die Definition zu erörtern, die Calixt seiner Version des patristischen Prinzips gibt.

2. Die Definition des Traditionsprinzips

Calixt entwickelt seine Theorie vom *consensus quinquesaecularis* auf der Grundlage von Vinzenzens *Commonitorium*. Er stützt sich damit erklärtermaßen auf ein Werk, das von Lutheranern wie Katholiken gleichermaßen gelobt werde.²⁶ Schon darin kann man ein Indiz für sein irenisches Anliegen erkennen: Indem er sich auf eine Schrift beruft, die der katholischen Schultheologie und dem Tridentinum als Quelle

²² Vgl. ebd. 371.

²³ Vgl. ebd. 371–379.

²⁴ Vgl. ebd. 369–371.

²⁵ Vgl. ebd. 379f.

²⁶ Vgl. ebd. 379.

für die Lehre von Offenbarung und Überlieferung gedient hat, schafft er eine gemeinsame Argumentationsbasis.

Vinzenz habe, so erläutert Calixt weiter, in seinem Werk dargelegt, wie man die Geschichte der Kirche und die Kenntnis der Vergangenheit verwenden müsse, um Häretiker zu widerlegen. Der Glaube sei, so der Lerinenser, gegen die Betrügereien der Ketzer auf zweierlei Weise zu wappnen: "primo divinae legis auctoritate, tum deinde ecclesiae catholicae traditione".²⁷ Die Waffen gegen die Häresie sind demnach die Schrift und die Tradition der Kirche. Calixt fährt mit dem Nächstliegenden fort: Er klärt das Verhältnis der Tradition zur Heiligen Schrift.

Wenn Vinzenz von Tradition spreche, meine er damit selbstverständlich nicht die Überlieferung, die durch die Heilige Schrift geschehe, sondern er verstehe *traditio* in Abhebung von der Schrift als *testimonium ecclesiae*.²⁸ Der Begriff *testimonium* stellt nach Calixt klar, daß die Kirche nichts offenbare oder einsetze: Sie bezeugt lediglich das göttlich Geoffenbarte und Eingesetzte.²⁹ Etwas später greift Calixt auf ein vor allem von Erasmus einschlägig geprägtes Bild zurück: Die Schrift ist die Quelle, aus welcher der Strom der Überlieferung, die *antiquitas ecclesiastica*, entspringt.³⁰

Calixt hat somit die bloß abgeleitete Rolle der Tradition geklärt und der Schrift den Vorrang gesichert. Gleichwohl befürchtet er noch

²⁷ Vgl. ebd. und die zitierte Stelle bei VINCENTIUS LERINENSIS *Commonitorium* 29 (CCL 64,189f Demeulenaere). CALIXT fügt hinzu, AUGUSTINUS sage in *De doctrina christiana* 3,2 (CCL 32,77–79 Martin) dasselbe: "[docet] regulam fidei de Scripturam planioribus locis et ecclesiae auctoritate percipi".

²⁸ Vgl. *Prooem.* 379 und 388.

²⁹ Vgl. ebd. 380.

³⁰ Vgl. ebd. 387: die *Sacra Scriptura* als *fons verae et legitimae antiquitatis ecclesiasticae* und: "a primo et indubitato fonte [sc. scriptura] limpidaque scaturigine sinceræ antiquitatis rivus derivatur". Zu dem Bild vgl. Walther KÖHLER, *Dogmengeschichte als Geschichte des christlichen Selbstbewußtseins. Das Zeitalter der Reformation* (Zürich 1951) 20f; als Beispiel für das Fortleben des Bildes: William CAVE, *Primitive Christianity, or the Religion of the Ancient Christians in the First Ages of the Gospel* (London ³1676): "the stream [i.e. the tradition] must needs be purer and clearer the nearer it comes to the fountain [i.e. the Bible]"; vgl. dazu Eamon DUFFY, "Primitive Christianity Revived: religious renewal in Augustan England", *Renaissance and Renewal in Christian History* 14 (1977) 287–300. Im bezeichnenden Kontrast dazu sind für Dionysius Petavius nicht nur die kanonischen Schriften, sondern auch die Konzilien und die Kirchenväter die reinen und ursprünglichen Quellen, aus denen sich der Fluß seiner eigenen Theologie speist. Vgl. Henri GOUTHIER, "La Crise de la théologie au temps de Descartes", *Revue de théologie et de philosophie*, 3 sér., 4 (1954), 19–54 und Michael HOFMANN, *Theologie, Dogma und Dogmenentwicklung im theologischen Werk Denis Petaus* (Frankfurt/München 1976) mit der Rezension von Yves CONGAR in der *Revue d'Histoire Ecclesiastique* 73 (1978) 129–131.

ein Mißverständnis: Man könne meinen, Vinzenz habe die Schrift durch die Tradition deshalb ergänzt, weil sie allein nicht ausreiche. Der Helmstedter unterstreicht dagegen nun die Heilssuffizienz der Schrift und macht auch dafür den Lerinenser zu seinem Gewährsmann.³¹ Der Zweck des Traditionsbeweises liege nicht in einer inhaltlichen Erweiterung der Offenbarung, sondern in der Abwehr von Häresien: Gegen entstellende und falsche Auslegungen des eindeutigen Wortlautes der Schrift könne man mit der wahren Überlieferung des Schriftsinnes argumentieren.³²

Es erhebt sich nun die Frage, wie man die wahre und rechtmäßige Tradition bestimmen kann. Calixt verweist dazu auf die drei *notae legitimae traditionis*, die Vinzenz nennt: *universitas*, *antiquitas* und *consensus*. Man habe sich nämlich an das zu halten, "was überall, was immer, was von allen geglaubt worden ist".³³ Calixt erörtert nun nacheinander diese drei Kriterien der *vera et legitima traditio*.³⁴

Zur Ermittlung der *universitas* einer Lehre reicht es nach Calixt aus, zu prüfen, ob sie in all jenen Kirchen geglaubt und gelehrt wird, die auf die altkirchlichen Patriarchate zurückgehen. Calixt sieht allerdings ein, daß selbst bei dieser Beschränkung der relevanten *universitas* das *argumentum ab unanimi ecclesiae consensu* sich als schwierig und verzwickter erweist.³⁵ Zudem könne es, so räumt er ein, geschehen, daß ein großer Teil der Kirche in einem Irrtum verhaftet ist.³⁶

Demgegenüber preist er die Vorzüge des zweiten Kriteriums, der *antiquitas*: größere Gewißheit und geringere Schwierigkeit. Dem Ursprünglichen (*principalitas*) sei nämlich die Wahrheit (*veritas*) und dem Späteren (*posteritas*) die Verfälschung (*mendacitas*) zuzuschreiben. Mit dieser zu seiner Zeit verbreiteten Ansicht vom Junktim zwischen Alter und Wahrheit steht er in einer langen christlichen Tradition, die ihrerseits auf einer Vorstellung der paganen Antike fußt. Ausdrücklich zitiert Calixt eine Reihe von Äußerungen Tertullians, welche

³¹ Vgl. *Prooemium* 380 u. 384f mit dem Zitat aus *Comm.* 21 (CCL 64,176): "(...) quod semel revelatum esse sufficiat". Calixt sieht offenbar bei der Vorbereitung der 2. Auflage 1655, nach all den Anfeindungen durch die lutherische Orthodoxie, Anlaß, die Schriftsuffizienz zu betonen: Er fügt ebd. 380 ein: "et nos etiam praecipue observari volumus".

³² Vgl. ebd. 380f.

³³ Vinc. *Comm.* 27,4 (CCL 64,149,24–26): "(...) teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est", leicht verändert zit. in *Prooem.* 382.

³⁴ Zu den Kriterien der echten Tradition vgl. z.B. Engel 1976, 131–136.

³⁵ Vgl. ebd. 382–384.

³⁶ Vgl. ebd. 381.

den Zusammenhang von Ursprünglichkeit und Wahrheit herausstellen.³⁷

An diese Begründung der zweiten *nota legitimae traditionis* mit einer allgemein akzeptierten Überzeugung schließt Calixt nun eine Präzisierung des Antiquitasbegriffs an, die typisch ist für seine Version des patristischen Prinzips: Er gibt der *antiquitas ecclesiastica* eine klare zeitliche Grenze. In der Ausarbeitung dieser Grenze tritt eine Unterteilung der Vergangenheit in drei Abschnitte zutage: Keinesfalls könne als alt (*antiquus*) gelten, was kaum zwei, drei oder höchstens vier oder fünf Jahrhunderte in Geltung sei. Das Altertum endet demnach spätestens im 12. Jahrhundert. Dieser Periodisierung dürfte die herkömmliche, auch bei Luther zu findende Vorstellung zugrunde liegen, daß Bernhard von Clairvaux der letzte Kirchenvater ist, die Zeit der Väter also definitiv mit dem 12. Jahrhundert endet. Dieses Datum deckt sich ungefähr mit dem Einschnitt, den der Helmstedter, wie wir gesehen haben, in seiner Periodisierung der Kirchengeschichte bei Gregor VII. als erstem manifesten Exponenten des antichristlichen Papstamtes verortet. Indes kann nach Calixt auch bis zu diesem Zeitpunkt nicht alles gleichermaßen als *antiquus* gelten. Denn wenngleich vieles aus der Perspektive des Gegenwart alt erscheine, so ende doch das echte Altertum (*genuina antiquitas*) vor tausend oder zwölfhundert Jahren, also zwischen den Jahren 429 und 629. Diese Aussage deckt sich ebenfalls mit der oben bereits referierten Geschichtstheorie, derzufolge der Verfall der Kirche spätestens mit Bonifaz III. einsetzt. Calixt unterscheidet also die echte Antike (bis etwa 600) von der uneigentlichen Antike (bis ca. 1200) und der darauf folgenden jüngeren Vergangenheit.³⁸ Einige Seiten später terminiert Calixt noch präziser jene Antiquitas, die für sein Traditionsprinzip relevant ist:

³⁷ Vgl. ebd. 385f mit TERTULLIANUS *praescr.* 31 (Sch 46,130 Refoulé): “ex ipso ordine manifestatur id esse dominicum et uerum quod sit prius traditum, id autem extraneum et falsum, quod sit posterius inmisum”; *adv. Marc.* 1,1,6 (Sch 365,104 Braun): Die *haeresis* sei später gegenüber der *veritas*, die *a primordio* überliefert sei; ebd. 4,4,1 (Sch 456,76 Moreschini): Die *ratio temporis* schreibe das Ältere als Autorität vor und präjudiziere das Spätere als *vitatio*; ebd. 4,5,1 (82): “(. . .) constat id uerius quod prius, id prius quod ab initio, <ab initio>, quod ab apostolis (. . .)” (in der 2. Auflage von 1655 leicht verändert eingefügt); *adv. Prax.* 2,2 (CCL 2,1160,20–22 Kroymann/Evans): im Blick auf alle Häresien gelte das Präjudiz, das das Erste wahr und das Spätere verfälscht sei.

³⁸ Vgl. *Prooemium* 386: “certum est, cum Antiquitatem dicunt Tertullianus, Vincentius, alii, intelligendam esse antiquitatem, quae ab ipso Christo incipiat et Apostolos ac Apostolicos viros complexa ad sequentes aetates derivetur, minime vero ad hanc antiquitatem pertinere, quod post aliquot ab exortu ecclesiae secula tria, quatuor vel plura primum invehī et disseminari coeperit. Quod itaque non nisi aetatem mille

Ad summum, si a primo, ad quod Apostoli ipsi et scriptores canonici pertinent, proxima quattuor secula in tuam sententiam consenserint, praescriptione antiquitatis vicisti. Quin ad eum modum sincera legitima traditionis antiquitas non angustis, sed oppido laxis, quingentorum puta ab exordio aerae Christianae annorum terminis circumscribitur.³⁹

Das theologisch entscheidende Altertum endet also mit dem Jahr 500. Diese exakte zeitliche Begrenzung der Antiquitas durch Calixt selbst läßt es legitim erscheinen, das Attribut *quinguesaecularis*, obwohl es der Feder eines seiner Gegner entstammt und von ihm selbst nie gebraucht wurde, im Blick auf sein patristisches Prinzip zu verwenden.⁴⁰ Im Folgenden bringt Calixt nun ein Kuriosum: Er liefert *testimonia* der Väter für das Ende der Väterzeit, ein Beweis, der ihm insofern leicht fällt, als er bedenkenlos nur solche Kirchenväter anführt, die in den ersten sechs Jahrhunderten gelebt haben. Diese können selbstverständlich nicht umhin, die autoritative Tradition, auf die sie sich jeweils beziehen, mit ihrer eigenen Gegenwart enden zu lassen.⁴¹

An die zeitliche Definition fügt Calixt, indem er das dritte Kriterium der legitimen Tradition, den *consensus*, aufgreift, im Blick auf die Subjekte dieser Überlieferung eine weitere Präzisierung an. Er reduziert die legitime Tradition der ersten fünf Jahrhunderte auf jene Lehren, für die sich ein Konsens ermitteln läßt, und zwar ein Konsens, der "aperte, frequenter, perseveranter" formuliert ist.⁴²

Nach Vinzenz, so führt Calixt aus, gibt es nun zwei Weisen, in denen der Konsens vorliegen kann, zum einen in Form von Dekreten allgemeiner Konzilien, zum anderen in der Gestalt von miteinander übereinstimmenden Sentenzen vieler und großer Lehrer. Hier liege die Tradition in einem unablässigen Strom vor, dort aber sei der Fluß immer wieder unterbrochen. Für Calixt stehen diese beiden Formen

aut milleducentorum sive etiam plurium annorum habet, etiamsi respectu nostri antiquum sit, comparatam tamen ad genuinam, qua de nunc agimus, antiquitatem, posteritati et novitati accensibitur, tantum abest pro antiquo habendum esse quod vix duo, tria vel ad summum quattuor aut quinque secula superat."

³⁹ Ebd. 393.

⁴⁰ Der Begriff wurde von Dorsche in Straßburg geprägt. Vgl. das Responsum der theologischen Fakultät Straßburgs, das Dorsche verfaßt hat (vgl. *Widerlegung Wellers* th.114; HENKE II/2, 113f und SCHÜSSLER 1961, 135) und an die von MYSLENTA 1648 in Danzig herausgegebenen *Censurae theologorum orthodoxorum* (vgl. HENKE II/2, 128f) angehängt ist: Ebd. S.55. Vgl. auch CALIXT, *Appendix*, th.11 und *De auct. ant. eccl.* th.36; RITSCHL 1927, 401f.

⁴¹ Vgl. *Prooemium* 193f.

⁴² Vgl. ebd. 388f, die von Calixt zitierte Vinzenzstelle mit den drei hier wiedergegebenen Adverbien: *Comm.* 3,1 (CCL 64,149f,10f).

offenbar gleichrangig nebeneinander. Vielleicht insinuiert die Metapher vom unterbrochenen Strom sogar eine Abwertung des Traditionszeugnisses der Konzilien. Jedenfalls unterscheidet sich der Helmstedter durch diese Bewertung markant von seiner Vorlage bei Vinzenz: Dieser hatte, wie auch aus einer von Calixt zitierten Stelle hervorgeht, die Konzilien dem allgemeinen Konsens übergeordnet.⁴³ Der Helmstedter läßt diese Rangordnung unkommentiert. Zumindest das quantitative Gewicht seiner Ausführungen liegt bei ihm gerade nicht bei den Konzilien, sondern beim allgemeinen Konsens der altkirchlichen Lehrer.⁴⁴

Auf welche allgemeinen Konzilien verweist nun Calixt im einzelnen? In den ersten drei Jahrhunderten, so stellt er zunächst fest, seien wegen der Verfolgungen keine allgemeinen Konzilien möglich gewesen. Erst durch die staatliche Förderung im 4. und 5. Jahrhundert konnte der Glaube auf allgemeinen Bischofsversammlungen formuliert werden. So habe man in Nizäa 325 und Konstantinopel 381 das *mysterium trinitatis* und in Ephesus 431 und Chalkedon 451 das *mysterium incarnationis et unionis personalis* ausgedrückt.⁴⁵ In der zweiten Auflage des Proömiums von 1655 ergänzt er die Nennung dieser vier ökumenischen Konzilien um einen Hinweis auf das Symbolum Apostolicum.⁴⁶ Auf die Bedeutung, die Calixt diesem altkirchlichen Bekenntnis beimißt, ist im nächsten Abschnitt noch einzugehen.

Ausführlich äußert sich der Helmstedter zu der sozusagen ordentlichen Form des altkirchlichen Konsenses. Zunächst setzt er sich mit einem naheliegenden Einwand auseinander: Da ja nicht alles überliefert worden ist, steht da nicht eine Tradition, die sich auf den *consensus quinquesaecularis* stützt, auf einem schwachen Fundament? Calixt hält dem zweierlei entgegen: Zum einen habe bereits die Gewissenhaftigkeit der Menschen, die das für sie Bedeutsame stets bewahrt haben, dafür gesorgt, daß die wichtigsten Werke der antiken Philosophen, Redner und Dichter bewahrt worden sind; um wieviel mehr –

⁴³ Vgl. *Comm.* 27,4 (186,15–21): “inque eadem uniuersitate nouitatis profanitati antiquitatis religionem, itemque in ipsa uetustate unius siue paucissimorum temeritati primum omnium generalia, si qua sunt, universalis concilii decreta praeponant, tunc deinde, si *id minus est*, sequantur, quod proximum est; multorum atque magnorum consentientes sibi sententias magistrorum” (Hervhbg. A.M.), zit. in *Prooemium* 389.

⁴⁴ In der Praxis trägt er später der Tatsache, daß der allgemeine Konsens schwer zu ermitteln ist, dadurch Rechnung, daß er in erster Linie auf die Konzilsentscheide verweist.

⁴⁵ Vgl. *Prooemium* 398f.

⁴⁶ Vgl. ebd. 398 mit Apparat: “Quamquam ex quo ecclesia habuit symbola, quae profiteretur, uti mox ab ipsis initiis Apostolicum habuit, reuera numquam deficit.” Dazu ENGEL 1976, 134.

so das *argumentum a fortiori* – müsse das für die *christlichen* Schriften gelten, zumal für jene, die in den ersten und blühendsten Jahrhunderten der Kirche entstanden sind. Zum anderen habe zweifellos die Vorsehung Gottes, die der Kirche nie gefehlt habe, die Überlieferung des Notwendigen gewährleistet. Geradezu ein Zeichen der Vorsehung sei es nämlich, daß von den Werken der Manichäer und Arianer sich kaum ein Fragment erhalten habe. Umgekehrt könne man in Anbetracht der menschlichen *diligentia* und der göttlichen *providentia* davon ausgehen, daß alle bedeutsamen Schriften der *magni magistri* erhalten sind.⁴⁷

Ein weiterer Einwand, den Calixt allerdings nicht ausdrücklich nennt, klingt bei ihm ebenfalls an: Muß der Konsens nicht über die großen *magistri* hinaus das gesamte Kirchenvolk umfassen? Das Volk, so die apodiktisch geäußerte Meinung des Helmstedters, kann gar nichts anderes geglaubt haben, als das, was seine *magistri* ihm gelehrt hat. Der Volksglaube ist demnach in den Konsens der großen Lehrer eingeschlossen. Man braucht zur Ermittlung der übereinstimmenden Lehre der Alten Kirche deshalb lediglich die *primarii et praecipuis dotibus insignes doctores* zu kennen, denn diese sprechen gleichsam, so fügt er in der zweiten Auflage hinzu, als „Mund des gesamten rechthgläubigen Altertums“.⁴⁸

Calixt beläßt es nicht dabei, den zu ermittelnden Konsens schlicht auf die großen Lehrer im allgemeinen oder, wie er auch mit Vinzenz sagt, auf die „magistros probabiles (. . .), id est probatos“⁴⁹ zu reduzieren. Er zählt die entscheidenden Kirchenschriftsteller sogar namentlich auf: im zweiten Jahrhundert Justin, Irenäus und Polykarp, im dritten Cyprian, Tertullian (bevor er Montanist wurde) und Origenes (insoweit er mit den übrigen übereinstimmt), im vierten unter den Griechen Athanasius, Basilius, die beiden Gregorii von Nyssa und Nazianz, Epiphanius und Johannes Chrysostomus, unter den Lateinern Hilarius, Ambrosius, Optatus von Mileve und Hieronymus sowie im fünften Jahrhundert Augustinus, Cyrill von Alexandrien, Theodoret, Maximus von Turin, Leo der Große, Prosper und Fulgentius.⁵⁰ „Der Konsens dieser Lehrer, sei es aller oder vieler, läßt die katholische Lehre des Altertums in sicherer Überlieferung zutage treten.“⁵¹

⁴⁷ Vgl. ebd. 389f.

⁴⁸ Ebd. 391.

⁴⁹ Ebd. 395.

⁵⁰ Vgl. ebd. 396f.

⁵¹ Ebd. 397: „Horum sive omnium sive plerorumque consensus catholicam antiquitatis doctrinam certa traditione manifestat.“

Der Begriff der *certitudo*, den Calixt hier für die altkirchliche Tradition verwendet, wirft die Frage nach dem Grad und dem Grund dieser Gewißheit auf. Zu beidem nimmt der Helmstedter Stellung. Bereits weiter oben hatte Calixt die Tradition in Abhebung von der Heiligen Schrift als “ab hominibus non per infallibilem assistentiam, sed per communem et ordinariam Dei opem”⁵² zustandegekommen definiert. Sie ist also ein menschliches Produkt, freilich eines, dessen Zustandekommen ohne die Macht Gottes nicht denkbar ist. Im Bereich der menschlichen Dinge kommt ihm deshalb die höchstmögliche Gewißheit zu: “Multorum itaque et magnorum priscae ecclesiae fidem manifestat tanta certitudine, quanta de rebus humanis inter homines esse potest.”⁵³ Etwas später verwendet er den Begriff der ‘moralischen’ Gewißheit:

quae vero fuerit publica et passim recepta primorum seculorum doctrina e priscorum doctorum consensu, quem scripta illorum inter se collata manifestum relinquant, patere certitudine morali.⁵⁴

Mehr sei in diesem Genus (menschlicher Meinungen) nicht möglich.

An die Bestimmung des Grades der Gewißheit fügt der Helmstedter eine Begründung der *certitudo* an.⁵⁵ Er führt die menschliche Gewißheit auf eine Glaubensgewißheit, die *fides humana* auf eine *fides divina* zurück: Im Glauben nämlich kann man das Versprechen Christi als untrüglich erkennen, er werde seiner Kirche bis ans Ende der Zeiten beistehen (Mt 28,20; 16,18). Aufgrund dieser Beistandsverheißung kann man an der Irrtumslosigkeit der Kirche nicht zweifeln, und zwar “ea certitudine, qua sacris scripturis divinisque promissionibus assentimur”.⁵⁶

Calixt fokussiert allerdings diese ekklesiale Irrtumslosigkeit auf die Alte Kirche. Dafür läßt er drei Gründe anklingen, einen martyrologischen, einen überlieferungstechnischen und einen chronologischen: Christus hat es insbesondere deshalb der Kirche der ersten Jahrhunderte nicht am Heilsnotwendigen mangeln lassen, weil diese Kirche, um den Ruhm Christi und die *sinceritas* des Glaubens zu behaupten, die

⁵² Vgl. ebd. 388.

⁵³ Ebd. 391. In der ersten Auflage schließt sich hieran der Satz an: “Quae etsi certitudo evidentiae non est, parum tamen ei cedit” (vgl. ebd. App.). Die Ansicht, die *certitudo* des Väterkonsenses komme der Evidenzgewißheit gleich, scheint Calixt 1655 nicht mehr vertreten zu haben. Jedenfalls hat er in der zweiten Auflage diese Aussage gestrichen.

⁵⁴ Ebd. 392.

⁵⁵ Vgl. zum Folgenden ebd. 391f.

⁵⁶ Ebd. 392.

grauenhaftesten Verfolgungen erlitten und ihr Blut massenhaft vergossen hat.⁵⁷ Zudem kann es nicht geschehen sein, daß die gesamte Kirche, “inprimis ecclesia primorum seculorum in vicem capitum sive articulorum fidei falsitates amplecteretur et ad posteros propagaret”; am Anfang der Überlieferung, von dem alles Weitere abhängt, darf also am wenigsten das Irrige stehen. Und schließlich ist die *antiquitas traditionis* mit der *antiquitas Scripturae* verbunden; sie steht der Schrift, die sie aufgreift und der sie folgt, somit näher als alle späteren Zeiten.⁵⁸

Schon mehrmals ist bisher der Begriff des Heilsnotwendigen gefallen. Damit wurde bereits eine weitere Präzisierung angedeutet, der Calixt seine Theorie vom *consensus quinquesaecularis* unterzieht: Nach der Begrenzung der Zeit (die ersten fünf Jahrhunderte) und der Subjekte (die *magistri magni* bzw. die ökumenischen Konzilien) schränkt er nun auch den Gegenstands- oder Geltungsbereich des altkirchlichen Konsenses ein. Dem Konsens der Väter, so schließt er sich wiederum Vinzenz an,⁵⁹ sei nicht in allen Kleinfragen (*quaestiuncula*), sondern allein in der Glaubensregel (*regula fidei*) zu folgen. Calixt geht jedoch über den Lirienenser hinaus, indem er erläutert: Wenn die Glaubensregel unversehrt ist, dann ist auch das Heil außer Gefahr. Er reduziert somit den Geltungsbereich des *consensus quinquesaecularis* auf das Heilsnotwendige, indem er dieses mit dem Inhalt der *regula fidei* gleichsetzt.⁶⁰

Dies ist ein Schlüsselgedanke bei Calixt. Durch ihn verbindet er seine Theorie vom *consensus quinquesaecularis* mit seiner Lehre von den Fundamentalartikeln. Hier wie auch in anderen Schriften äußert er seine grundlegende irenische Überzeugung: Voraussetzung des konfessionellen Friedens ist religiöse Freiheit in all jenen Fragen, die nicht zum Fundament des Glaubens gehören.⁶¹ Diese Überzeugung untermauert er mit Belegen aus der Heiligen Schrift und den Vätern.⁶² An dieser Stelle erheben sich jedoch entscheidende Fragen: Was gehört alles zum Fundament des Glaubens und was nicht? Und: Wie läßt sich dieser Fundamentalbereich ermitteln und von den nebensächlichen Fragen abgrenzen? Eine Antwort auf diese letzte Frage

⁵⁷ Zur martyrologischen Begründung vgl. auch HENKE II/1, 99, Anm.4.

⁵⁸ Zur Irrtumslosigkeit der (zeitweilig verborgenen) Universalkirche in bezug auf die Fundamente des Glaubens vgl. *De praecipuis christianae religionis capitibus* (Helmstedt 1658) 287f.

⁵⁹ Vgl. *Commonitorium* 28 (CCL 64,186–189).

⁶⁰ Vgl. *Prooemium* 407.

⁶¹ Vgl. ebd. 407f, bes. 408: “in religiosa quadam sentiendi libertate sita est unitas et tranquillitas ecclesiae”.

⁶² Vgl. ebd. 408–414.

deutet sich bereits im *Prooemium* an: Wenn der *consensus quinquesaecularis* das Heilsnotwendige bzw. Fundamentale enthält, dann könnte umgekehrt dieser Konsens zum Kriterium werden, mit dem man die Grundlehren ermittelt. Damit ist die Funktion des altkirchlichen Konsenses angesprochen.

3. Die Funktion des consensus quinquesaecularis

Die Funktion des *consensus quinquesaecularis* ergibt sich aus der bereits erwähnten Verschränkung des Traditionsprinzips mit zwei weiteren Momenten von Calixts Denken, mit seinem irenischen Anliegen und mit seiner Lehre von den Fundamentalartikeln. Es ist bislang schon deutlich geworden, daß Calixt der Unterscheidung zwischen dem unmittelbar Heilsnotwendigen und dem allenfalls mittelbar Heilsnotwendigen eine grundlegende Bedeutung beimißt. Wir haben gesehen, daß Calixt mit Hilfe dieser Distinktion Theologie und Glaube unterscheidet, *habitus theologiae* und *habitus fidei*. Diese Dualität begründet, wie ebenfalls schon ausgeführt wurde, zudem die Unterteilung der theologischen Lehre in eine *theologia ecclesiastica* (die das allen Menschen Heilsnotwendige apodiktisch präsentiert) und eine *theologia academica* (die zur *deductio*, *probatio* und *defensio* der Lehre auch das nicht direkt Heilsnotwendige behandelt).

Calixt spricht von Beginn seiner theologischen Wirksamkeit an von den *fundamenta salutis et fidei*.⁶³ Immer wieder illustriert er dabei, wie schon Melanchthon, diesen Begriff mit dem paulinischen Bild von dem Grund aus Gold, Silber und kostbaren Steinen, auf dem mit Holz, Heu oder Stroh weitergebaut wird.⁶⁴ Zu einem regelrechten Leitmotiv entwickelt sich der Gedanke jedoch erst mit der stärkeren Hinwendung zur Irenik Ende der zwanziger Jahre.⁶⁵ Gerade in einer

⁶³ Vgl. *Colloquium Haemelsburgi pro prid. Kal. Sept. MDCXIV institutum* (Helmstedt 1657) 52; *Epitome theologiae* (1619) 304.

⁶⁴ Vgl. z.B. *De praecipuis* 287f; *Epitome* 296 und 306; *Discurs* th.65 mit 1 Kor 3, 10–15. Zu Melanchthon vgl. H. Busch, *Melanchthons Kirchenbegriff* (Bonn 1918) 55.

⁶⁵ In seiner 1627 gehaltenen Vorlesung über den Titusbrief nennt er neben der Anmaßung des römischen Bischofs als Hauptursache des *horrendum schisma*, daß man geringfügige Streitfragen zu Fundamentalkontroversen mache. Deshalb schlägt er zur Minderung und Aufhebung der Trennung vor, gebildete und moderate Männer sollten die heilsnotwendigen Lehren von den weniger notwendigen scheiden und in den notwendigen Fragen Klärung suchen (vgl. *Expositio litteralis in ep. ad Titum* [Helmstedt 1628] 34–36). – In seinem bereits 1628 in weiten Teilen gedruckten *Apparatus Theologiae* deutet er dann erstmals an, daß dieses Heilsnotwendige nicht

Zeit, die, wie wir gesehen haben, für seine irenische Haltung wegweisend wurde, in den Jahren 1626 bis 1634, kehrt wie ein Refrain der Gedanke vom unentbehrlichen Glaubensfundament wieder, auf das man sich auf dem Weg zum Kirchenfrieden zu besinnen habe und dem man im Konsens der Alten Kirche begegne. Seit dieser Zeit verwendet Calixt den Fundamentbegriff, mit dem er anfangs vorwiegend den personalen Glaubensgrund in Christus bezeichnet hat, zunehmend in noetischer Bedeutung: im Sinne der unentbehrlichen Glaubenslehre.⁶⁶ Die Einzelheiten dieses Gedankenkomplexes finden einen ebenso ausführlichen wie klaren Niederschlag in einer Spätschrift, die einen wichtigen Beitrag zum interkonfessionellen Gespräch der Zeit darstellt, in seiner Antwort an die Mainzer Theologen aus dem Jahre 1644. Das *Responsum Theologorum Moguntiacorum*

nur mit der Schrift, sondern auch mit der *legitima antiquitas* ermittelt werden kann. – Die hier noch fehlende Umschreibung der *legitima antiquitas* mit dem *consensus quinquesaecularis* bietet er, wie wir gesehen haben, ein Jahr später in seinem *Prooemium*, in dem er auch die Bedeutung der altkirchlichen Tradition für die *unitas* und *concordia* der Kirche betont. Vgl. *Prooemium* 414. – 1631 stellt er dann komplementär zur wahren Überlieferung die geschichtlichen Häresien dar. Vgl. HENKE I, 448–450. Im selben Jahr hängt er seiner Schrift über die Priesterehe einen Abschnitt aus Witzels *Via Pacis* an, in dem die Norm der Alten Kirche als Mittel zur Beilegung der theologischen Auseinandersetzungen vorgeschlagen wird. Vgl. *De conjugio clericorum, Appendix* (mit eigener Seitenzählung). – Auch in den Schriften der folgenden Jahre kombiniert er unter dem Vorzeichen der Irenik sein Traditionsprinzip mit der Lehre von den Fundamentalartikeln. Vgl. z.B. *Discurs* (1633) Th.106 und *Digressio de arte nova* (1634) 124.

⁶⁶ Hier spiegelt sich eine Tendenz, die überhaupt in der Entwicklung des Luthertums festzustellen ist. Wenn Luther als den allein notwendigen Glaubensartikel die Lehre von Christus benennt (*Predigt über Jo 7,24–29 vom 15.7.1531*: WA 33,382–399, dort 391f; vgl. *Kurzes Bekenntnis vom heiligen Sakrament*: WA 54,141–167, dort 158f), dann liegt der Akzent nicht auf dem Begriff der Lehre. Vielmehr versteht er den Christusartikel als hermeneutischen Schlüssel: Wer diesen „Artikel von Christo (...) hat, der hat alles“ (*Das 16. Kapitel S. Johannes gepredigt und ausgelegt*: WA 46,1–111, dort 19), „dem fallen andere artickel zu und stehen ihm fest bey“ (*Die drei Symbola*: WA 50,262–283, dort 266). Dieses Haben des Hauptartikels versteht Luther in erster Linie im Sinne des Heilsglaubens (vgl. z.B. *Predigt zu Jo 7,24–29 vom 15. Juli 1531*: WA 33,382–399, dort 391f: „das ich den Christum ergreiffe“). Die *fides iustificans* steht dabei in einem doppelten Verhältnis zum religiösen Erkennen: Einerseits setzt sie ein Minimum an Glaubenserkenntnis voraus, andererseits bewirkt sie das rechte Verständnis der Glaubenslehre. Der doktrinale Fundamentbegriff folgt also bei Luther logisch aus dem existentiellen. – Bei Melanchthon verstärkt sich die Tendenz zu einem doktrinalen Verständnis. Das *fundamentum* bilden für ihn ausdrücklich die *articuli fidei*, welche die *summa doctrinae christianae et doctrina de beneficiis Christi* (CR 23,599f) darstellen. Vgl. z.B. Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte IV/2: Die Fortbildung der reformatorischen Lehre und die gegenreformatorische Lehre* (Darmstadt ³1959) 452–456. Allerdings liegt bei ihm, wenngleich er gelegentlich von den *necessaria* spricht, der Akzent ebensowenig wie bei Luther auf einer quantitativen Reduktion der Lehre auf ein heilsnotwendiges Minimum.

wird deshalb für die folgende Darlegung des Zusammenhangs der Theorie vom *consensus quinquesaecularis* mit der Lehre von den Fundamentalartikeln zugrundegelegt.

Im *Responsum* bietet der Helmstedter eine klare Definition der *articuli fidei* (*fundamentales*): Es sind diejenigen Glaubensaussagen über Gott und seine Werke, deren Kenntnis heilsnotwendig ist.⁶⁷ Und zwar muß nach Calixt eine explizite Kenntnis dieser Glaubensartikel vorliegen. Ausdrücklich lehnt er die katholische Lehre von der *fides implicita* ab, der zufolge eine Einzelkenntnis nicht nötig ist, wenn nur grundsätzlich diejenigen Lehren anerkannt werden, welche die Kirche zu glauben vorlegt. Der Helmstedter fordert eine *fides explicita*, weil der Glaube immer Kenntnis (*notitia*) und Zustimmung (*adsensus*) beinhalte.⁶⁸ Aus diesem epistemischen Glaubensverständnis folgt nun, daß der kognitive Gehalt des *fundamentum fidei* in klarer Abgrenzung und verständlicher Form vorliegen muß. Denn wenn seine explizite Kenntnis für jeden heilsnotwendig ist, muß sie auch für den Ungebildeten zugänglich und begreiflich sein.⁶⁹ Calixt zögert nun auch nicht, eine maßgebliche Gestalt der heilsnotwendigen Lehre zu benennen: das Apostolische Glaubensbekenntnis.⁷⁰ Dieses enthält ihm zufolge das gesamte heilsnotwendige Wissen. Darin sieht er sich einig mit den Scholastikern und zeitgenössischen katholischen Theologen.⁷¹ Die Heilssuffizienz des Apostolicums ergibt sich für Calixt daraus, daß die frühe Kirche die Katechumenen und Kompetenten unter der Bedingung zur Taufe zugelassen und Gläubige genannt hat, daß sie zuvor dieses Bekenntnis gelernt hatten.⁷²

⁶⁷ Vgl. *Responsum* I, th.74: "(...) enunciationes de Deo aut operibus divinis salutem nostram attinentibus, quae secundam substantiam suam sine jactura salutis ignorari, et tamen nisi ex peculiari revelatione et peculiari auxilio cognosci et credi nequeunt. (...) Loquar autem, ut saepe dictum, de credendis quatenus talibus, quorum videlicet simplex ignoratio cum statu gratiae et jure potiundae beatitudinis consistere non possit".

⁶⁸ Vgl. ebd. th.120: "(...) nam si fides est, notitiam et adsensum includit: sed si implicita, tum excludit", vgl. ebd. th.113f und 119–121; vgl. Schüssler 1961, 57.

⁶⁹ Vgl. z.B. *Prooem.* (Werke I) 407f.

⁷⁰ Vgl. *Resp. Mog.* I, th.74: "omnes (articuli fidei) symbolo Apostolico continentur"; vgl. ebd. th.92: "(...) nos (...) dicimus, (...) Apostolo symbolo contineri omnia credenda, quae cuivis ad salutem necessaria." Vgl. ebd. th.117f; *Desiderium et studium concordiae ecclesiasticae* (Helmstedt 1650) th.22; *De auctoritate sacrae scripturae* (Helmstedt 1648) th.45.

⁷¹ Vgl. *Resp. Mog.* I, th.64.

⁷² Vgl. ebd. th.42: "Quoniam enim prisca ecclesia (...) catechumenos ac competentes, ubi symbolum didicissent, ad baptismum admisit, et fideles vocavit ac habuit, inde certo constat, eandem ecclesiam censuisse, quod symbolo contineantur

Mit dieser Bestimmung der heilsnotwendigen Lehre scheint zunächst die gesamte wissenschaftliche Theologie aus dem Bereich des Heilsnotwendigen ausgeklammert zu sein. Calixt fügt jedoch eine Differenzierung der Glaubenslehre ein, mit der er zeigt, daß und inwiefern auch die wissenschaftliche Behandlung der Glaubensartikel zur Erlangung des Heils unentbehrlich ist. In den Fundamentalartikeln, wie sie beispielsweise im Apostolischen Bekenntnis vorliegen, haben wir es mit den *constitutentia*, dem konstitutiven Bestand der Glaubenslehre, zu tun. Gegenstand der Theologie als Wissenschaft sind jedoch zusätzlich auch die *antecedentia* und die *consequentia* der Glaubenslehre.⁷³ Wir erinnern uns, daß Calixt dem *habitus theologiae* die dreifache Aufgabe des *probare*, *explicare* und *defendere* zugeordnet hatte. Das *probare* im Sinne einer wissenschaftlichen Begründung der Glaubensartikel umfaßt die *antecedentia*. Die *consequentia* hingegen sind Gegenstand der wissenschaftlichen Explikation der *articuli fidei* in der zweifachen Form der positiven Entfaltung (*explicare*) und der negativen Widerlegung falscher Folgerungen (*defendere*).

Als entscheidend erweist sich nun eine Distinktion innerhalb der *consequentia*. Hier gibt es zum einen solche, die mit dem entsprechenden Glaubensartikel in so enger Verbindung stehen, daß sie mit diesem als notwendig dargelegt werden müssen. Derartige *consequentia* können – das folgt aus ihrer Notwendigkeit – evident, gewiß und unzweifelhaft dargelegt werden. Zum anderen gibt es *consequentia*, die keinem Fundamentalartikel entsprechen (*congruant*) oder zuwiderlaufen (*repugnant*). In diesen Fällen gilt: “non est proclivi dijudicare”.⁷⁴ Im Falle eines *error* in bezug auf die erste Gruppe der *consequentia* gibt es zwei Möglichkeiten: Wenn der Irrende den entsprechenden Fundamentalartikel mitbestreiten möchte, ist er ein Häretiker. Wenn er aber nur intellektuell unfähig ist, den Zusammenhang einzusehen, und an dem zugehörigen Fundamentalartikel festhält, ist er kein Häretiker, er darf jedoch nicht zum kirchlichen Lehramt zugelassen werden.⁷⁵

capita doctrinae, quorum cognitio ad constituendum verum christianum et fidelem, et ad consequendam salutem sit necessaria”. Vgl. *Desiderium* th.22.

⁷³ Vgl. ebd. th.44–46 und 67. Calixt beruft sich für diese Unterscheidung auf BONAVENTURA, In sententias 1.3, dist.35, art.1, qu.1. Vgl. RITSCHL 1927, 320 und 418; SCHÜSSLER 1961, 55f.

⁷⁴ So in *Responsio* I, th.99; vgl. ebd. 101–103 und *De tolerantia reformatorum* (Helmstedt 1958) 11–14.

⁷⁵ Vgl. *De tolerantia* th.8. Vgl. auch *Apparatus* 296 mit der Anspielung auf 1 Kor 12–15: “Nobis haereticus esse videtur qui in Ecclesia adversus fidei fundamenta errat. Errores enim vel possunt esse circa ipsa salutis vel fidei nostrae fundamenta

Probleme hingegen, welche die zweite Gruppe der *consequentia* betreffen, solle man, weil keine Gefahr für das Heil des einzelnen und die Lehre der Kirche besteht, ruhig und in gegenseitiger Toleranz diskutieren.⁷⁶ Allerdings gebe es auch hier zwei Möglichkeiten der Verfehlung: Zum einen macht man sich, wenn man wider bessere Einsicht an einer falschen These festhält, eines *peccatum voluntarium et contra conscientiam* schuldig.⁷⁷ Zum anderen verstößt man gegen das Liebesgebot, wenn man Nebenfragen zu Hauptfragen macht und diejenigen, die in diesen Nebenfragen eine andere Meinung haben, zu Häretikern erklärt. Auf diese Verfehlung richtet Calixt sein besonderes Augenmerk, denn sie gilt ihm als Hauptursache der Kirchenspaltung.⁷⁸

Die zentrale Bedeutung, die Calixt der Trennung von Haupt- und Nebenlehren im Blick auf seine irenischen Bemühungen beimißt, läßt die Frage nach dem Kriterium zur Unterscheidung zwischen beidem ebenfalls zentral erscheinen. Vor und neben Calixt haben sich eine Reihe von Theologen um eine Antwort bemüht. So ist zum Beispiel nach Johann Gerhard die heilsnotwendige Lehre in der Bibel zu finden, allerdings nicht in allen biblischen Dogmen, sondern nur in denjenigen, die sich auf das Heil des Menschen beziehen. Er scheidet die *articuli fidei fundamentales et principales* von den *articuli fidei minus principales*. Zu den ersten zählt er allein das Geheimnis der Trinität und der Menschwerdung, weil die Gnade Gottes in Christus der eigentliche Gegenstand des Heilsglaubens ist. Er verbindet also ein formales Kriterium, die Heilige Schrift, mit einem materialen, der Rechtfertigung.⁷⁹

Calixt hat hier wohl ein Ungenügen dieses und ähnlicher Versuche empfunden. Er greift nicht auf das materiale Kriterium der Rechtfertigung

immediate vel circa modos aut circumstantias et rationem explicandi et similia, quae ex suppositis fundamentis deducantur, quales errores superaedificati super fundamentum ligna sunt et foenum et stipula, quae aliquando per ignem probationis et tribulationis exurentur. Item circa alia, quae non sint ipsa fundamenta neque ea attingant, ut ceremonias et externam gubernandi rationem. Errores prioris generis proprie putamus haereses dicendos”.

⁷⁶ Vgl. *Discurs* th.103f.

⁷⁷ Vgl. *Responsio*. I th.99; *De tolerantia* th.3.

⁷⁸ Nach *Discurs* th. 101 sind die beiden Hauptursachen der Kirchentrennung “des Römischen Papst unmäßlicher Ehrgeitz und Begierde über die gantze Welt zu herrschen” und “daß in tractirung Christlicher Religion aus Nebenfragen vielmals Hauptfragen gemacht/und der Unterschied zwischen Haupt-Articuln und was sonst in disputation gezogen werden kann nicht gehalten wird”. Vgl. ebd. th.104; *Expositio*. in *ep. ad Titum* 34 (zu Tit 3,9); *Widerlegung Wellers* th.81; *De tol. ref.* th.78 und 87; *Desiderium* th.4f; *Resp. Mog.* I, Einleitung und th.36.

⁷⁹ Vgl. RITSCHL 1927, 298–303. Zu ähnlichen Versuchen vgl. ebd. 293–298 (Aegidius Hunnius); 303–306 (Balthasar Meisner); 306–309 (Nikolaus Hunnius).

tigung zurück, und dies trotz der soteriologischen Akzentuierung seiner Theologie.⁸⁰ Offenbar schien ihm dieses Kriterium nicht zu einer eindeutigen Bestimmung der heilsnotwendigen Lehre zu führen. Andererseits konnte er auch nicht einfach auf die Schrift als formales Kriterium verweisen. Denn so sehr er selbst theoretisch an deren materialer Suffizienz und Eindeutigkeit im Wesentlichen festhielt, war ihm doch in den Auseinandersetzungen mit den katholischen Theologen, aber auch mit seinen lutherischen Glaubensbrüdern bewußt geworden, daß in der Praxis das Schriftprinzip nicht genügte. Deshalb nennt er als Unterscheidungskriterium der fundamentalen Lehre den kirchlichen Konsens der ersten fünf Jahrhunderte.⁸¹ Dieser *consensus quinquesaecularis* verhält sich zum Apostolicum wie der *habitus fidei* zum *habitus theologiae*.⁸² Enthält das Symbol das für alle Gläubigen Heilsnotwendige, so umfaßt der altkirchliche Konsens das für den Theologen Notwendige, das heißt dasjenige, dessen er zur wissenschaftlichen Explikation und antihäretischen Verteidigung der heilsnotwendigen Lehre bedarf. Diese der Theologie obliegenden *consequentia* aber – das hatten wir oben gesehen – sind dann mittelbar heilsnotwendig, wenn ihre Bestreitung eine Leugnung des betreffenden Glaubensartikels impliziert.

Die Benennung des *consensus quinquesaecularis* als Kriterium bedeutet zugleich eine Qualifikation der Lehren der mittelalterlichen Kirche und des Tridentinums: Alles was sich in der Alten Kirche nicht findet, kann nicht heilsnotwendig sein. Es kann sich hierbei allenfalls um jene entfernten Konsequenzen der heilsnotwendigen Lehre handeln, über die man, weil sie diese Hauptlehre selbst nicht berühren, in friedlicher und toleranter Haltung debattieren soll.

In der kriteriologischen Funktion des *consensus quinquesaecularis* ist Calixts ökumenisches Programm grundgelegt. Sie ermöglicht nach seiner Auffassung den Weg zur Einigkeit im Wesentlichen bei gleichzeitiger Toleranz im Unwesentlichen. Wenn man sich nur auf dieses Prinzip geeinigt habe, dann müsse man auch in inhaltlichen Fragen zur Einigkeit gelangen. Denn die Theologie ist ihm zufolge, das hat sich gezeigt, eine Wissenschaft, deren Vorgehen und Ergebnisse

⁸⁰ Allerdings begründet er, wie wir gesehen haben, sein formales Kriterium material mit dem Heilsgedanken: Weil aufgrund des allgemeinen Heilswillens Gottes das Heilsnotwendige zu keiner Zeit gefehlt haben kann, muß es insbesondere in der Alten Kirche zu finden sein, von deren Vermittlung die folgenden Jahrhunderte abhängen.

⁸¹ Vgl. z.B. *De tolerantia* th.38.

⁸² Vgl. WALLMANN 1977, 358.

intersubjektiv überprüfbar sind. Man muß lediglich auf die Logik der Schlüsse und die Einhaltung der Prinzipien achten.

Durch die Aufstellung des altkirchlichen Konsenses als sekundäres Erkenntnisprinzip meinte Calixt, den katholischen Theologen mit ihrem Traditionsprinzip entscheidend entgegengekommen zu sein. Ob diese Zuversicht berechtigt war, werden wir im übernächsten Kapitel sehen, in dem Calixts Theorie mit der katholischen Position konfrontiert wird. Auf der anderen Seite stellt sich die Frage, ob die Annäherung an die katholische Position ihn nicht vom lutherischen Standpunkt entfernt hat. Darauf ist nun einzugehen.

ZWEITER TEIL

DIE *AUCTORITAS PATRUM* IN DER FRÜHEN NEUZEIT

KAPITEL VII
DIE LUTHERISCHE KRITIK
ZUR BEDEUTUNG DER ALTEN KIRCHE
IM FRÜHEN LUTHERTUM

*Hactenus (Lutherus) certe profuit mundo. Nonnulli sunt adacti
ad euoluendos ueterum theologorum libros, alii quo sibi consule-
runt, alii quo Luthero negocium facerent.*¹

Erasmus von Rotterdam

1. *Sola scriptura: Luthers Relativierung der Väterautorität*

Die *ipsissima vox* des Reformators wurde im innerlutherischen Streit des 17. Jahrhunderts zum Schibboleth.² An ihm versuchte man die eigene Rechtgläubigkeit von der Irrlehre der Gegenseite zu scheiden. So beriefen sich die Orthodoxen, als sie Calixt Abfall vom wahren Luthertum vorwarfen, auf den Reformator. Der Helmstedter bemühte sich im Gegenzug seinerseits, seine theologischen Aussagen, namentlich seine Theorie vom *consensus quinquesaecularis*, durch

¹ ERASMUS am 31. Juli 1520 an den Rektor der Universität Erfurt: *Opus epistolarum* 4 (1519–1521), hg. v. Percy Stafford ALLEN (Oxford 1922) 318f, dort 319,21–24.

² Vgl. Bengt HÄGGLUND, „Verständnis und Autorität der altkirchlichen Tradition in der lutherischen Theologie der Reformationszeit bis zum Ende des 17. Jahrhunderts“, in: GASSMANN/VAJTA 1972, 34–62, dort 35–39 mit der ebd. 36, Anm.8 genannten älteren Literatur. Das Problem der Väterautorität bei Luther behandeln im Blick auf einzelne Schriften oder Themen Scott H. HENDRIX, „Deparentifying the Fathers: The Reformers and Patristic Authority“, in: Leif GRANE/Alfred SCHINDLER/Markus WRIEDT (Hrsg.), *Auctoritas patrum. Zur Rezeption der Kirchenväter im 16. Jahrhundert* (VIEG Beiheft 37) (Mainz 1993) 56–68, dort 56–60; Rudolf MAU, „Die Kirchenväter in Luthers früher Exegese des Galaterbriefes“, in: ebd. 117–128; Kurt-Victor SELGE, „Kirchenväter auf der Leipziger Disputation“, in: ebd. 197–212. Eine gelungene, das gesamte Werk Luthers überblickende Studie bietet Kaarlo ARFFMANN, *Die Reformation und die Geschichte der Kirche* (Veröffentlichungen der finnischen Gesellschaft für Kirchengeschichte 175) (Helsinki 1997), 13–26 und bes. 71–89. Vgl. ebenso Manfred SCHULZE, „Martin Luther and the Church Fathers“, in: Irena BACKUS (Hrsg.), *The Reception of the Church Fathers in the West. From the Carolingians to the Maurists* (Leiden/New York/Köln 1997) (zwei Bände mit durchlaufender Seitenzählung) 573–626. – Die hier vorgelegte Darstellung kann selbstverständlich nicht umfassend sein. Es werden lediglich einige für die zu untersuchende Frage bedeutsame biographisch-thematische Kontexte berücksichtigt, die exemplarisch Luthers Position(en) zeigen.

testimonia aus dem Werk Luthers zu legitimieren. Lutherzitate dienten Calixt offenbar auch der Vergewisserung seines eigenen Standpunktes. Denn sie begegnen nicht allein in seinen Veröffentlichungen, sondern auch in den handschriftlichen Anmerkungen, mit denen er seine privaten Bücher versehen hat. So hat er in seine Epitomeausgabe ein Lutherwort aus der Genesisvorlesung eingetragen:

Quoties videmus Patrum opiniones cum Scriptura non convenire, cum reverentia eas toleramus et agnoscimus tamquam Maiores nostros, sed propter eos tamen non discedimus ab auctoritate.³

Und auf dem Titelblatt desselben Exemplares hat er vermerkt:

(. . .). Non ergo damno opiniones optimorum Patrum, sed resisto fabulis istis, qui ex opinionibus hominum nobis conflant articulos fidei, quod non est boni Theologi officium.⁴

Dieses Zitat ist nicht nur aufgrund der Hinweise bemerkenswert, die es zu Luthers Einschätzung der Väterautorität bietet (Unterscheidung von guten und schlechten Vätern, Betonung ihrer Menschlichkeit sowie das Fehlen einer besonderen Inspiration), sondern auch aufgrund des historischen Kontextes, den Calixt ausdrücklich vermerkt: “M. Lutherus, Disputatione Lipsia habita cum Eccio, IX. Julii ante meridiem”.⁵

Die Leipziger Disputation 1519 und die Formulierung des sola scriptura in den zwanziger Jahren

Gerade der Leipziger Disputation pflegt man in der Frage nach der Väterautorität bei Luther und seiner Anhängerschaft eine Schlüsselrolle zu geben.⁶ Schon zuvor hatte der Reformator seine Haltung zum Väterbeweis deutlich gemacht. Bereits in seiner Antwort auf den Angriff von Prierias hatte er ein Augustinuszitat gebracht, das bei ihm wie

³ *Epit.* S.63 App. A. Vgl. LUTHER, *Genesisvorlesung* (WA 42, dort 92,14ff).

⁴ Ebd. 60f. Vgl. *Disputatio Johannis Eccii et Lutheri Lipsiae habita* (WA 2, 254–383, dort 329,18ff).

⁵ Ebd. 60.

⁶ Vgl. z.B. Leif GRANE, “Some Remarks on the Church Fathers in the First Years of the Reformation (1516–1520)”, in: GRANE/SCHINDLER/WRIEDT 1993, 21–32, dort 29, den Ekkehard MÜHLENBERG, “Das Argument: ‘Die Wahrheit erweist sich in Übereinstimmung mit den Vätern’. Entstehung und Schlagkraft”, in: Leif GRANE/Alfred SCHINDLER/Markus WRIEDT (Hrsg.), *Auctoritas patrum II. Neue Beiträge zur Rezeption der Kirchenväter im 15. und 16. Jahrhundert* (Mainz 1998) 153–170, dort 165, bestätigt, sowie SELGE 1993, bes. 197, und ARFFMAN 1997, 20–22. Vgl. ferner Bernhard LOHSE, “Dogma und Bekenntnis in der Reformation: Von Luther bis zum Konkordienbuch”, in: Carl ANDRESEN (Hrsg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte 2: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität* (Göttingen 1980) 25–27.

ein Leitmotiv wiederkehren sollte: Niemandem (also auch nicht den Kirchenvätern) sei zu folgen, es sei denn er überzeuge durch die Heilige Schrift oder ein annehmbares Vernunftargument.⁷ Wie Luther selbst diesem Grundsatz gefolgt ist, zeigen beispielhaft die Vorlesungen zum Galater- und zum Römerbrief.⁸ In der Leipziger Disputation greift er dann ausdrücklich auf die erwähnte "Regel Augustins" zurück, "nach der die Aussagen aller Ausleger durch die göttliche Schrift beurteilt werden müssen".⁹ Dieses Zitat richtet sich gegen seinen Kontrahenten: Eck hatte explizit bekannt, die Worte der Schrift nach dem "Kopf" der heiligen Väter zu verstehen.¹⁰ Damit hatte er die Objektivität und Kirchlichkeit seiner Auslegung hervorheben wollen. Für Luther beweist jedoch Ecks Bekenntnis gerade dessen Subjektivität: Eck bringe nämlich die Aussagen der Schrift auf das Maß von Vätersprüchen, statt umgekehrt die *dicta patrum* nach den *dicta Scripturae* zu beurteilen.¹¹

Die Väterzitate, die beide Seiten in Leipzig vorbrachten, haben nicht zu einer Einigung geführt. Vielmehr ist die Vielstimmigkeit und mangelnde Beweiskraft des Väterarguments im Verlaufe des Gespräches immer deutlicher zutage getreten. Dadurch hat die Disputation nach Kurt-Victor Selge für die Frage nach der Väterautorität theologiebildend gewirkt: "Auf der Seite Luthers, die die protestantische Linie bestimmen sollte, hat sie zur prinzipiellen Aufstellung des letztinstanzlichen Gewichtes der Schrift 'als Interpretin ihrer selbst' geführt."¹² Ein Grundsatz, den Luther, wie wir gesehen haben, bereits

⁷ Vgl. AUGUSTINUS ep. 82,1,3 (CSEL 34/2,354,4–15). Zu Augustins ep. 82 an Hieronymus vgl. Ralph HENNINGS, *Der Briefwechsel zwischen Augustin und Hieronymus und ihr Streit um den Kanon des Alten Testaments und die Auslegung von Gal. 2,11–14* (SVigChr 21) (Leiden 1994). Luther hat das Zitat vermutlich dem *Decretum* entnommen. Für die Nachweise dieses Zitates bei Luther vgl. Hans-Ulrich DELIUS, *Augustin als Quelle Martin Luthers* (Berlin 1984) 50 mit Anm.257 und Karl-Heinz ZUR MÜHLEN, "Die Rezeption von Augustins 'Tractatus in Ioannem 80,3' im Werk Martin Luthers", in: GRANE/SCHINDLER/WRIEDT 1998, 271–282, dort 149, Anm.34.

⁸ Zum ersten vgl. Leif GRANE, *Modus loquendi theologicus: Luthers Kampf um die Erneuerung der Theologie (1515–1518)* (ATHd 12) (Leiden 1975); zum zweiten MAU 1993, 117–127.

⁹ LUTHER, *Leipziger Disputation*: WA 59,427–605, dort 509,2351.

¹⁰ Vgl. ebd. 523,2803.

¹¹ Vgl. ebd. 585,4784–4788: "[Eck] pro more sua dicta Scripturae divinae temperat ad dicta Patrum, imo trahit ad intelligentiam suam, quam habet in Patribus, cum potius contra scripta Patrum debeant conferri et iudicari ad dicta Scripturae".

¹² SELGE 1993, 211. Vgl. auch ARFFMAN 1997, 21f: "Nach dem [Leipziger] Streitgespräch gab er [Luther] die Widersprüchlichkeit der Stellungnahmen der Väter zu. Er begann, die Väter als Waffe seiner Gegner zu sehen und eine ablehnende Haltung zu ihnen einzunehmen. Dagegen wurden die Texte der Bibel selbst immer wichtiger." – Zur *scriptura sui ipsius interpres* vgl. LUTHER, *Assertio omnium articulorum*: WA 7,94–151, dort 97,23f.

zuvor vertreten hat, rückt demnach nun in den Vordergrund: das *sola scriptura* als Prinzip theologischer Erkenntnis.

Dies geschieht deutlich im Jahre 1520 in der Einleitung zur *Assertio omnium articulorum*, in der Luther für die theologische Argumentation den Grundsatz aufstellt: "solam scripturam regnare (. . .) [et] per se ipsam et suo spiritu intellegi volo".¹³ Nur der Geist der Schrift selbst soll die Auslegung bestimmen, nicht der *proprius spiritus* des jeweiligen Auslegers, also auch nicht der eines Kirchenvaters.¹⁴ Durch die Menschlichkeit ihres Geistes unterscheiden sich die Väter von den Propheten und Aposteln, die aufgrund göttlicher Inspiration sprachen und schrieben. Den Vätern kommt nur insofern Autorität zu, als sie lehren, was sie von den Aposteln empfangen haben.¹⁵ Andererseits sind sie den scholastischen Theologen vorzuziehen, weil sie der Quelle der Wahrheit näher stehen,¹⁶ und dies nicht nur zeitlich, sondern auch durch ihre bibelorientierte Art, Theologie zu betreiben. In vorbildlicher Weise haben sie immer wieder auf das Wort Gottes als Fundament der Lehre hingewiesen.¹⁷ Insofern entspricht es ihrem eigenen Anliegen, wenn man ihre Aussagen im Lichte der Schrift beurteilt.¹⁸

Das Schriftprinzip betonte Luther auch fünf Jahre später gegen Erasmus. Der Rotterdamer Humanist hatte die evangelische Bewegung dazu aufgerufen, die Autorität der Kirche und ihrer Lehrer anzuerkennen.¹⁹ Dagegen stellt nun Luther seinen vom Schriftprinzip bestimmten Kirchenbegriff: Die Bibel habe die Kirche erschaffen und bewahrt. Deshalb könne man die Autorität der Kirchenväter nur auf die der Bibel gründen.²⁰

¹³ Ebd. 98,40–99.

¹⁴ Vgl. ebd. 96,10–40. Zu ebd. 95ff vgl. G. EBELING, "'Sola scriptura' und das Problem der Tradition", in: K. E. SKYDSGAARD/L. VISCHER (Hrsg.), *Schrift und Tradition* (Zürich 1963) 95–127. Vgl. auch Luthers Rede vom 'Probirstein' der Schrift, dazu die Stellenangaben bei J. K. S. REID, *The Authority of Scripture* (London 1957) 60 mit Anmerkungen.

¹⁵ Vgl. *Assertio*: WA 7,98,4ff. Vgl. ferner *Ein Widerspruch D. Luthers seines Irrthums* (1521): WA 8,247–254, dort 248,18–20): Man solle "der veter spruch keyn artickel des glauben machen und nit ferner nöttigen, denn so fern sie sich ynn der schrift grunden".

¹⁶ Vgl. *Assertio*: WA 7,100,38–101,8.

¹⁷ Vgl. ebd. 99,3ff.

¹⁸ Vgl. ebd. 99,18–21.

¹⁹ Vgl. ERASMUS v. Rotterdam, *Ausgewählte Schriften*, hg. v. Werner WELZIG (Darmstadt 1968ff) 4,22–24 u. 28.

²⁰ Vgl. *De servo arbitrio*: WA 18,600–787, dort 649,26–652,11. Vgl. auch ebd. 655,25–656,11 u. 659,34–661,12.

Die Auseinandersetzungen um das Abendmahlsverständnis

Das Schriftprinzip betonte Luther auch gegenüber den Schweizer und Straßburger Reformatoren. Als diese für ihre Abendmahlslehre den Konsens der Alten Kirche geltend machten,²¹ versuchte Luther einerseits zu zeigen, daß gerade der Väterkonsens für seine Auffassung vom Abendmahl spreche.²² Andererseits hielt er ihnen 1529 in Marburg entgegen, daß dem patristischen Argument keine ausschlaggebende Bedeutung zukomme:

Und wann gleich die väter all auff euer maynung weren, wie kömen wir darzu, das wir umb der väter willen Gottes wort solten faren lassen und inen anhangen? (. . .). So wöllen wir nun den lieben vättern die eer fern thun, das wir ir schryfft, damit sy uns gedient haben, auffß pesst wöllen ausslegen, wie wir können, damit sy mit der heyiligen schryfft einhellig pleyben. Wo aber ir schryfft mit Gottes wort nit übereinkommen, ist vyl pesser, wir sprechen: Sy haben geirrt, dann das wir umb irenwillen solten Gottes wort faren lassen.²³

Für die Äußerung, er verwerfe lieber alle Väter, als daß er seine Meinung ändere, ist Luther von Melanchthon gerügt worden. Es sei unvermeidlich, so der Präzeptor, zur Verhinderung neuer Lehren die altkirchliche Lehre zu berücksichtigen.²⁴ Auf diese Meinungsverschiedenheit gründet nun Kaarlo Arffman seine These, es sei über die Abendmahlsfrage zwischen Luther und Melanchthon zu einem

²¹ Vgl. Gottfried HOFFMANN, *Sententia patrum: Das patristische Argument in der Abendmahlskontroverse zwischen Oekolampad, Zwingli, Luther und Melanchthon* (Diss. masch. Heidelberg 1971) 5–7; 15f; 107f; 131; 144; 240f und Alfred SCHINDLER, *Zwingli und die Kirchenväter* (147. Neujahrsblatt zum Besten des Waisenhauses Zürich) (Zürich 1984).

²² So im Frühjahr 1527 in seiner Antwort an die Schweizer *Daß diese Worte Christi (Das ist mein Leib etc) noch fest stehen wider die Schwarmgeister* (WA 23,64–283, dort 65–69, 129 u. 241) u. im Frühjahr des folgenden Jahres in *Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis* (WA 26,261–409, dort 322), ähnlich auch noch im Sommer 1532 in seinem öffentlichen Brief an den Herzog von Preußen *An den Fürsten und Herrn Albrecht von Preußen* (WA 30 III, 547–553, dort 552f). In seinem *Kurzen Bekenntnis vom heiligen Sakrament* (WA 54,141–167) vom Herbst 1643 beschränkt er sich dann auf die einfache Behauptung, so zu lehren, „als die rechte alte Christliche Kirche von 1500. jaren her helt“ (ebd. 153,24f, vgl. ebd. 145).

²³ So nach dem Bericht Andreas Osianders: Gerhard MAY (Hrsg.), *Das Marburger Religionsgespräch 1529* (Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte 13) (Gütersloh 1970) 55; jetzt auch in Andreas OSIANDER d. Ä., *Gesamtausgabe 3: Schriften und Briefe 1528 bis April 1530*, hg. v. Gerhard MÜLLER u. Gottfried SEEBAB (Gütersloh 1979) 435,6–8 u. 11–16. Vgl. Arffman 1997, 74f.

²⁴ Vgl. MELANCHTHONS Brief an Veit Dietrich vom 22. März 1638 (CR 3,50); Hoffmann 1971, 187f.

Streit über die Autoritäten gekommen.²⁵ Sicherlich hat sich das Verhältnis der beiden Freunde durch die Auseinandersetzung um das Abendmahl vor allem in den vierziger Jahren zunehmend getrübt.²⁶ Doch dabei ging es nicht in erster Linie um die Autoritätenfrage. Dies wird deutlich, wenn man die einschlägigen Schriften Luthers berücksichtigt. Nach diesen war der Reformator davon überzeugt, daß seine Deutung sich unzweifelhaft aus dem biblischen Text ergibt. Seiner Meinung nach bedurfte es also überhaupt nicht des Väterargumentes, um die Frage zu entscheiden. Gleichwohl sah er seine eigene Auslegung auch durch die Väter bestätigt.²⁷

Für Melanchthon hingegen (wie auch für seinen Freundeskreis) war der Bibeltext nicht so eindeutig. Deshalb hielt er es für nötig, in dieser Frage die Auslegung der Väter heranzuziehen. Diese interpretiert er nun ebenfalls anders als Luther. Und auf diese Möglichkeit einer anderen Väterdeutung bezieht sich Luther offenbar, wenn er sagt: Selbst wenn Melanchthon mit seiner Väterdeutung recht hätte, würde er, Luther, an seiner Meinung festhalten, weil diese sich unmißverständlich aus dem Bibeltext ergibt. Luther wendet hier also schlicht das Schriftprinzip an, freilich ohne mit einer Differenz zwischen dem Textsinn und seiner Auslegung zu rechnen.

Am Schriftprinzip hält nun aber auch Melanchthon fest. Da es indes in der strittigen Frage nicht zu einer eindeutigen Entscheidung verhilft, möchte Melanchthon die altkirchliche Tradition hinzuziehen, um Eindeutigkeit zu erreichen. Es geht hier also nicht primär um das Autoritätenproblem, sondern um die Frage der Eindeutigkeit der Einsetzungsworte, wie sie von der Schrift bezeugt sind. Weil diese Frage von beiden Wittenbergern unterschiedlich beantwortet wird, messen sie auch der altkirchlichen Tradition ein unterschiedliches Gewicht bei.

Dabei erhebt sich nun jedoch die Frage, wie nach Luther in den Fällen zu verfahren ist, in denen die Schrift unklar bleibt. Wir haben gesehen, daß Melanchthon hier die Väter sozusagen als ein subsidiäres Argument empfiehlt. Luther vertrat in den zwanziger Jahren

²⁵ Vgl. ARFFMAN 1997, 80 u. 84.

²⁶ Vgl. vor allem die Briefe Melanchthons an seine Freunde vom August und September 1544: CR 5,495; 462; 464f; 473; 474; 482; 484. Vgl. Bernhard LOHSE, 'Philipp Melanchthon in seinen Beziehungen zu Luther', in: Helmar JUNGHANS (Hrsg.), *Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546* (Göttingen 1983) 416f u. Martin BRECHT, *Martin Luther 3* (Stuttgart 1987) 326.

²⁷ Vgl. HOFFMANN 1971, 150f u. 241f.

eine andere Position. 1521 betonte er gegen die Theologen von Löwen, man solle die Schrift ruhen lassen, wo sie dunkel ist, und an ihr festhalten, wo sie klar ist.²⁸ Diese Haltung relativiert der alte Luther jedoch selbst wieder, wenn er gegen die Wiedertäufer mit der altkirchlichen Tradition für die Kindertaufe argumentiert, und zwar weil, wie er selbst eingesteht, die Schrift hier kein eindeutiges Zeugnis bietet. Damit hat er sich praktisch dem Grundsatz Melanchthons angenähert, in Fragen, die nicht eindeutig aus der Bibel zu entscheiden sind, zusätzlich mit der kirchlichen Tradition zu argumentieren. Dieser Wandel erklärt sich aus der veränderten Frontstellung: Hatte er in den zwanziger Jahren gegen seine römisch-katholischen Gegner dezidiert das Schriftprinzip vertreten, so nötigten ihn später Auseinandersetzungen innerhalb der evangelischen Bewegung, das hier von allen akzeptierte Schriftprinzip zu ergänzen bzw. zu erweitern. Darauf wird noch unten im Zusammenhang der Frage nach Anknüpfungspunkten eines lutherischen Traditionsbegriffes bei Luther einzugehen sein.²⁹

Es waren folgerichtig auch nicht evangelische Theologen, sondern die katholische erasmianisch orientierte Reformtheologie, die ihn dann 1539 zu seiner ausführlichsten Kritik am Väterargument bewog.

Von den Konziliis und Kirchen 1539

Beim Religionsgespräch in Leipzig 1539 hatten nach Melanchthons Rückzug aus den Verhandlungen Bucer und Witzel sich auf eine Reihe von Glaubensartikeln einigen können. Dies war ihnen nicht zuletzt durch den Rückgriff auf Väteraussagen gelungen.³⁰ Dabei scheint es, als habe man damit einem wohl auf Witzel zurückgehenden Vorschlag entsprochen, nämlich, in den Streitpunkten die Alte Kirche zum

²⁸ *Rationis Latomianae confutatio* (WA 8,43–128, dort 99,4–22). Vgl. auch *Auf das überchristlich Buch Bocks Emsers Antwort* vom selben Jahr (WA 7,621–628, dort 647,31f): Die Schrift wirft Licht auf die Väter und nicht umgekehrt. Ebenfalls 1521 betont er die *claritas scripturae* gegen solche, die meinen, daß man "der Vetter auslegen haben muß, denn die schrift sey tunckel. Darauf kann man nur antworten, es sey nit war. Es ist auff erden keyn klerer Buch geschrieben denn die heyligen schrift, die ist gegen alle ander bucher gleych wie die sonne gegen alle liecht (. . .). Drumb, wenn der glaub die schrift nur höret, so ist sie yhm so klar und liecht, das er on aller Vetter und lerer glossen spricht: Das ist recht, das gleub ich auch" (*Auf das überchristlich Buch Bocks Emsers Antwort* vom selben Jahr (WA 7,621–628, dort 236,4–22]).

²⁹ Siehe dazu unten VII 2 zu Ansätzen eines Traditionsdenkens bei Luther.

³⁰ Vgl. Mark U. EDWARDS, *Luther's Last Battles: Politics and Polemics, 1531–1546* (Leyden 1983) 93ff; ZUR MÜHLEN 1998, 142. Zu Witzel s.o. II 3 bzw. HENZE 1995.

‘Richtscheit’ zu nehmen. Wenngleich es theoretisch nicht zu einer Einigung auf dieses Prinzip gekommen ist, wollte Luther zu diesem Vorschlag offenbar nicht schweigen. In *Von den Konziliis und Kirchen* vom Frühjahr desselben Jahres gibt er deshalb eine Antwort auf “etliche gute frome hertzen”, “die da gern wolten die Kirche Reformirt sehen nach derselben Concilien oder Veter weise und masse”.³¹

In dieser Schrift kritisiert der Reformator den Väterbeweis nach unterschiedlichen Gesichtspunkten. Zunächst befaßt er sich mit seiner Reformkraft und Konsensfähigkeit: Da der Papst die Alte Kirche als Maßstab einer Kirchenreform ohnehin nicht akzeptieren werde, sei jedes Bemühen in dieser Richtung vergeblich.³² Daraufhin weist Luther auf die Uneinhelligkeit der Väter hin: So sehr er die Väter schätze und für seine eigene exegetische Arbeit von ihnen gelernt habe,³³ muß er gerade aufgrund seiner eigenen patristischen Studien feststellen, daß ein *consensus patrum* meist nicht mehr als eine Illusion ist. In Wahrheit hätten die Kirchenväter in vielen Fragen einander widersprochen. Daß es unmöglich sei, ihre Sprüche “zusammenzustimmen”, zeige das *Decretum Gratiani*, das bezeichnenderweise *Concordantia Disconcordantiarum* heiße. Der Versuch, “der Veter und Concilien ungleiche Sprüche [zu] vergleichen (. . .) ist jm [Gratian] geraten, wie der Krebs gehet, hat oft das beste lassen faren und das ergeste behalten”. Und Luther fügt als argumentum a fortiori hinzu: “Wie viel mehr solt es uns also gehen, wo es dazu keme, das wir aller Veter und Concilia sprüche oder weise wolten zusammenstimmen?”³⁴

Die Widersprüchlichkeit der Väteraussagen illustriert Luther an der Frage nach der Wiederholung der Taufe, die ja angesichts der Täuferbewegung besondere Aktualität besaß. Die unterschiedlichen Meinungen Cyprians und Augustins hierzu legen ihm zufolge die Aporie des Väterargumentes bloß und verweisen dadurch auf eine höhere Autorität.³⁵

³¹ *Von den Konziliis und Kirchen* (WA 50,509–653, dort 514,29–32).

³² Vgl. ebd. 514,29–516,9, bes. 516,4–9: “Denn der Papst ist uber Concilia, uber Veter, uber Könige, uber Gott, uber Engel. Las sehen, bringe du jn herunter und mache die Veter und Concilia uber jn zu meistern? (. . .). So lange aber das nicht geschicht, Was ists denn nütze, das jr von Concilijs oder Vetern viel redet odder schreibet? da ist niemand, der sichs annimpt.” In diesem Sinne äußert sich Luther auch in seinen Briefen an den Kurfürsten von Brandenburg im Februar 1541 (WA Br IX,338,8–11) und (zusammen mit Bugenhagen) an den Kurfürsten von Sachsen am 24. Juni desselben Jahres (WA Br IX,457,18–22).

³³ Vgl. *Von den Konziliis* (WA 50,519,18–31).

³⁴ Ebd. 520,22–30.

³⁵ Vgl. ebd. 540,19–541,34.

Diese ist dieselbe, der sich auch, darin vorbildhaft, die Väter unterworfen haben: die Schrift.

Wer sich an die Väter hält, wird somit von diesen – stellvertretend nennt Luther hier wieder Augustinus – selbst weiter verwiesen an die Schrift:

(. . .) sollen wir die Kirchen wider bringen in der Veter und Concilien lere und weise, So stehet hie S. Augustinus und macht uns jrre (. . .), weil er schlecht [= schlicht] wil, weder Vetern, Bisschoven, Concilien, sei seien wie heilig und gelert sie können sein, noch jm selbst vertrauet haben, sondern weiset uns zur Schrift.³⁶

Den Vorrang der Schrift gegenüber den Vätern hatte Luther bereits weiter oben in *Von den Konziliis* mit einem Bild erklärt, das er bei Bernhard gefunden hat.³⁷ Der Heilige von Clairvaux sage, daß. . .

. . . er die heiligen Veter wol hochhalte, Aber nicht alles achte, was sie gered haben, Setzet eine solche ursach und gleichnis: Er wolle lieber aus dem Born selbs, weder [= als] aus den bechlin trincken, wie denn alle Menschen thun, wo sie aus der quelle mügen trincken, der bechlin wol vergessen, on das sie des Bechlin zum Born zu komen nützlich brauchen. Also mus doch die Schriftt meister und Richter bleiben.³⁸

Luther begründet den Vorrang der Schrift jedoch nicht nur mit der zeitlichen Nähe zum Christusereignis, die ihr die Funktion einer unmittelbaren Quelle gibt. Er führt auch einen theologischen Grund für ihr Primat an: Im Unterschied zu den Aposteln habe ihnen die besondere Verheißung des Geistes gefehlt.³⁹ Deshalb sind auch ihre Aussagen jeweils daraufhin zu überprüfen, ob sie ein lebendiges Zeugnis des Evangeliums darstellen. Dabei ist nicht der "Buchstabe", der genaue Wortlaut, von Bedeutung, sondern der "verstand", der Sinn, das, was die Väter gemeint haben.⁴⁰ Karl-Heinz zur Mühlen deutet dies dahingehend, daß "Luther nicht wie einst Gratian oder der Lombarde darauf aus [ist], Väteraussagen gegeneinander abzuwägen und sie in einem bestimmten rechtlichen oder theologischen System zur Übereinstimmung zu führen, sondern zu fragen, inwiefern die auctoritas

³⁶ Ebd. 525,31ff. Das Augustinzzitat steht ebd. 524,13–18. Für eine knappe Erörterung des darin anklingenden Verhältnisses von *ratio* und *auctoritas* bei Augustin und Luther vgl. ZUR MÜHLEN 1998, 148f mit weiterführender Literatur.

³⁷ Vgl. Theo BELL, *Divus Bernhardus: Bernhard von Clairvaux in Martin Luthers Schriften* (VIEG 148) (Mainz 1993).

³⁸ *Von den Konziliis* (WA 50,519,32–520,7).

³⁹ Ebd. 544,10–12.

⁴⁰ Vgl. ebd. 547,8–10.

patrum darin ihre Bedeutung hat, daß sie in je verschiedenen historischen Kontexten die Wahrheit des in der Heiligen Schrift bezeugten Evangeliums wahrnimmt.”⁴¹

So weit dürfte Luthers Position klar geworden sein: Er relativiert die theologische Bedeutung der Väter, indem er ihre Aussagen der absoluten Autorität der Schrift unterwirft. Dafür bietet er eine Reihe von Gründen:

1. Sie sind zeitlich von der Quelle ihrer Theologie getrennt.
2. Bei einzelnen Vätern oder Konzilien ist nie die gesamte christliche Lehre zu finden.⁴²
3. Auch in ihrer Gesamtheit können sie nicht grundsätzlich Autorität besitzen, weil sie sich in vielen Punkten widersprechen.
4. Sie bekunden selbst die Relativität ihrer Autorität, und zwar dadurch, daß sie auf die Schrift verweisen.

Angesichts dessen verwundert es, daß Luther ständig mit den Vätern argumentiert. Wie ist diese Diskrepanz zu erklären?

Welche Bedeutung schreibt Luther den Vätern trotz aller Relativierung zu?

Eine Antwort geben die Vorworte, die Luther 1643 und 1644 zu Spalatin und Majors Sammlungen von Vätertexten und -viten verfaßt hat.⁴³ Die Väter, so legt Luther hier dar, sind nachahmenswert, weil sie uns ähnlich sind: Ihre Berufung ist wie die unsere verschieden von jener der Apostel und Propheten.⁴⁴ Sie haben dasselbe gefühlt, gesagt, gemacht und ertragen wie wir.⁴⁵ Und ihr Geist hatte wie der unsere gegen schwaches widerstrebendes Fleisch zu kämpfen.⁴⁶ Die Rechtgläubigen unter ihnen beschritten einen mittleren und rechten Weg: Sie haben weder sich Sünden hingegeben noch sich ihrer Vollkommenheit gebrüstet; vielmehr sprachen sie gerade den Sündern, Büßern und Glaubenden Vergebung der Sünden, Gnade, Leben und Heil

⁴¹ ZUR MÜHLEN 1998, 151.

⁴² Vgl. *Von den Konziliis* (WA 50,546,14f).

⁴³ Vgl. Georg SPALATIN, *Magnifice consolatoria exempla et sententiae ex vitis et passionibus sanctorum collectae* (Wittenberg 1544). LUTHERS *Vorrede*: WA 54,113–115; Georg MAJOR, *Vitae patrum, in usum ministrorum verbi, quoad eius fieri potuit repurgatae* (Wittenberg 1544). LUTHERS *Praefatio*: WA 54,109–111.

⁴⁴ Vgl. *Vorrede* (WA 54,115,1f).

⁴⁵ Ebd. 113,13f: “(. . .) eadem nobiscum senserunt, dixerunt, fecerunt & tulerunt.”

⁴⁶ Vgl. ebd. 115,2–4.

zu.⁴⁷ Sie sind demnach mehr geistliche Führer als theologische Lehrer. Eine Tischrede bringt es auf den Punkt: "Patres quanquam saepe errant, tamen sunt reverendi propter testimonium fidei."⁴⁸ In ihnen begegnet uns das Glaubenszeugnis der Kirche ihrer Zeit.⁴⁹ Selbstredend versteht Luther das *testimonium fidei* nicht im Sinne einzelner Glaubenslehren, sondern im Sinne des Rechtfertigungsglaubens.

Um den Widerspruch zwischen der theoretischen Abwertung des Väterargumentes und der zumindest quantitativen Bedeutung des Väterzitates zu erklären, muß man zudem die Eigenart von Luthers Denkens vor Augen haben. Es ist oft impulsiv und anlaßbezogen. Angesichts bestimmter Frontstellungen neigt er zu Zuspitzungen, Übertreibungen und Verabsolutierungen. Einzelne Aussagen sind deshalb stets von ihrer jeweiligen Situation und Funktion her zu verstehen und in die Dialektik seines Gesamtwerkes zu stellen.

Gerade der Kontext hilft auch zu verstehen, weshalb die von Luther so oft und heftig kritisierten Väter in bestimmten Fällen an Bedeutung gewinnen. Dies gilt für die innerevangelischen Auseinandersetzungen um trinitarische und christologische Fragen, in denen er auf das altkirchliche Dogma rekurriert,⁵⁰ aber auch für die Frage nach der Kindertaufe, die er gegen die Wiedertäufer mit den frühen Vätern als eine apostolische Tradition verteidigt.⁵¹ Gerade die innerprotestantischen Frontstellungen lassen für ihn den Rekurs auf die Alte Kirche zu einem wichtigen Argument werden.

Luther und die humanistische Geschichtsdeutung

Man mag sich fragen, ob Luther in der Frage des Rekurses auf die Väter nicht auch vom Humanismus beeinflusst wurde. Immerhin betont Eck schon 1519 in der Leipziger Disputation gegen Luther mehrmals, die theologischen 'Fehler' der Wittenberger seien aus dem Übergriff der "Grammatiker", also der Humanisten, in die Domäne

⁴⁷ Vgl. *Praefatio* (WA 54,111,29–31).

⁴⁸ *Tischreden*: WA TR I 272,1–4.

⁴⁹ Vgl. *Tischreden*: WA TR I 435,18: "venerandi et in summo pretio habendi sunt, quia in ipsis videmus ecclesiam sui temporis credidisse in Iesum Christum". Vgl. auch *Tischreden*: WA TR III 295, S.31. Zum Gedanken der Überlieferung als Zeugnis vgl. C. H. RATSCHOW, *Der angefochtene Glaube* (Gütersloh 1957) 202–204.

⁵⁰ Zur Bedeutung der altkirchlichen Dogmen für Luther vgl. z.B. Georg KRETSCHMAR, 'Luther und das altkirchliche Dogma', in: *Luther et la Réforme Allemande dans une perspective oecuménique* (Les études théologiques de Chambésy 3) (Genf 1983).

⁵¹ Siehe dazu unten VII 2.

der Theologie zu erklären.⁵² Auch das Bild von der Quelle und dem Fluß, mit dem Luther den Vorrang der Schrift begründet, entspricht ja dem humanistischen Leitmotiv *ad fontem*.⁵³

Nun ist daran zu erinnern, daß Luther vor allem in einem mit den Humanisten übereinstimmt: in seiner Kritik an den *scholastici*. Ihr dient nun auch sein Rückgriff auf die Väter. Waren Worte wie *patres, veteres* und *seniores* schon den Humanisten zum Symbol der wahren Theologie und zum "Schlachtruf" im Kampf gegen die Scholastik geworden,⁵⁴ so verwundert es nicht, daß auch der Reformator den Neuen die Alten, den scholastischen Autoren die Kirchenväter gegenüberstellt. Diese haben für ihn gegenüber jenen den Vorteil, näher an der Quelle zu sein.⁵⁵ Die Reihe der Kirchenväter läßt er dabei, wie es zu seiner Zeit üblich war, mit Bernhard von Clairvaux enden.⁵⁶

Diese Bevorzugung der Alten und Früheren steht bei Luther wie bei den Humanisten mit der Deutung der Geschichte in Zusammenhang. Auch bei Luther klingt gelegentlich der Gedanke eines fortschreitenden Verfalls seit der Zeit der Apostel an.⁵⁷ Im Unterschied zu den meisten humanistischen Geschichtsentwürfen kennt er jedoch keine ideale normative Frühzeit.⁵⁸ Die gesamte Kirchengeschichte ist für ihn vom Kampf zwischen Wahrheit und Lüge, Gott und Teufel, zwischen der *ecclesia vera* und der sie verfolgenden falschen Kirche bestimmt.⁵⁹ Dabei kommt allerdings dem Kampf in der Alten Kirche

⁵² Vgl. SELGE 1993, 211f.

⁵³ Vgl. dazu auch *Assertio omnium articulorum M. Lutheri per bullam Leonis X. novissimam damnatorum* (Januar 1521): WA 7,97,33; 101,5.

⁵⁴ Vgl. GRANE 1993, 25f.

⁵⁵ Vgl. *Assertio*: WA 7,98–101.

⁵⁶ Vgl. Bell 1993 und Bernhard LOHSE, 'Luther und Bernhard von Clairvaux', in: Kaspar ELM (Hrsg.), *Bernhard von Clairvaux: Rezeption und Wirkung im Mittelalter und in der Neuzeit*: (Wolfenbütteler Mittelalter-Studien 6) (Wiesbaden 1994) 271–302,

⁵⁷ Vgl. z.B. für den *Brief* an Friedrich den Weisen vom Januar 1519 (WA Br I Nr.136,29–36), wo er von der Zeit spricht, "da die heilige Kirche noch neu und rein war".

⁵⁸ Zu diesem Unterschied vgl. John M. HEADLEY, *Luther's View of Church History* (Yale Publications in Religion 6) (New Haven/London 1963) 163f und zustimmend dazu Bernhard LOHSE, "Luther und Athanasius", in: GRANE/SCHINDLER/WRIEDT 1993, 97–116, dort 107. Vgl. allgemein auch Ernst SCHÄFER, *Luther als Kirchenhistoriker* (Gütersloh 1897) u. Walter KÖHLER, *Luther und die Kirchengeschichte* (Erlangen 1900, Nachdruck Hildesheim/Zürich/New York 1984). – Jüngst hat auch Christoph MARKSCHIES, 'Die eine Reformation und die vielen Reformen oder Braucht evangelische Kirchengeschichtsschreibung Dekadenzmodelle', *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 106 (1995) 70–97, hier 89–92, das Dekadenzmodell Luthers (Dekadenz der gesamten Kirchengeschichte im Vergleich zur biblischen Norm) vom 'bibelhumanistischen' Modell (fortschreitende Dekadenz gegenüber dem goldenen Zeitalter der Apostel) abgehoben.

⁵⁹ Vgl. HEADLEY 1963, 181–194. Am ausführlichsten legt Luther sein Geschichtsbild

eine prototypische Bedeutung zu. So zeigen die Häresien des Arius und Sabellius exemplarisch eine Hauptursache für Irrlehren zu allen Zeiten: die Beschneidung des Glaubens mit dem Messer der Vernunft.⁶⁰ Entsprechend dient der Kampf der rechtgläubigen Lehrer jener Zeit, aber auch der Obrigkeit, die sie stützten, als Vorbild für alle Zeiten.⁶¹

Zu einer weiteren Hervorhebung der Alten Kirche gelangt Luther im Blick auf die Papstgeschichte. Hier mißt er Gregor dem Großen eine epochale Bedeutung bei. Schon in der Leipziger Disputation hatte Luther darauf hingewiesen, daß Gregor den *primatus et oecumenicus pontificatus* abgelehnt habe.⁶² Vielmehr habe er sich als *servus servorum (dei)* bezeichnet.⁶³ Dieses Argument greift er auch in *Wider das Papsttum vom Teufel gestiftet* von 1545 auf.⁶⁴ Und in der *Supputatio annorum mundi* von 1541 heißt es bündig: "Gregorius magnus ultimus Episcopus Romanae Ecclesiae, sequentes sunt Pape, id est Pontifices Romanae Curiae".⁶⁵ Die Papstgeschichte bietet ihm somit den Maßstab zur Einteilung der Kirchengeschichte: Mit Gregor I. endet die erste Epoche der Kirche, eine Zeit, in der, wie es in einer Tischrede heißt, die Kirche etwas reiner (*aliquatenus purior*) und, obwohl sie auch viel Menschliches enthielt, doch erträglich (*tolerabilis*) war.⁶⁶

Mit dieser Hervorhebung Gregors hat Luther auch spätere lutherische Theologen geprägt.⁶⁷ Was ihm jedoch fremd scheint, ist ein eigentliches Traditionsverständnis, wie es sich in der Folgezeit entwickeln sollte.

in seinen Genesisvorlesungen der Jahre 1535–45 dar. Vgl. z.B. WA 42,145,27–146,5; 43,333,41–334,6 u. 384,10–385,2. Vgl. auch Wilhelm MAURER, 'Luthers Anschauungen über die Kontinuität der Kirche', in: Ivar ASHEIM (Hrsg.), *Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther: Vorträge des 3. Internationalen Kongresses für Lutherforschung* (Göttingen 1966) 109–115.

⁶⁰ Vgl. WA 11,226,23–34 (Predigt am 27.12.1523).

⁶¹ Vgl. z.B. zur entsprechenden Würdigung des Athanasius durch Luther LOHSE 1993; ebd. 111 auch zur Vorbildfunktion, die Luther Konstantin d. Gr. zuschreibt. Zu Luthers Konstantinbild vgl. Johannes IRMSCHER, 'Das Konstantinbild der deutschen Reformatoren', in: Elizabeth A. LIVINGSTONE, *Papers presented at the Eleventh International Conference on Patristic Studies, Oxford 1991: Latin Authors (other than Augustine and his Opponents), Nachleben of the Fathers* (StP 28) (Löwen 1993) 205–210, dort 205–209.

⁶² Vgl. *Leipziger Disputation*: WA 59,496,1963–1965.

⁶³ Vgl. ebd. 444f,379–385.

⁶⁴ Vgl. bes. *Wider das Papsttum zu Rom, vom Teufel gestiftet*: WA 54,206–299, dort 230,23f.

⁶⁵ *Supputatio annorum mundi*: WA 53,22–184, dort 142; vgl. *Wider das Papsttum*: WA 54,229,28.

⁶⁶ Vgl. WA TR IV,255,13–16 (Nr.4357).

⁶⁷ Vgl. etwa FLACIUS, *Catalogus testium veritatis* (Basel 1556) 91, vor allem aber Calixt: s.o. V 1.

2. *Traditio als testimonium verae doctrinae:*
Zur Entwicklung eines lutherischen Traditionsverständnisses

Luther

Wenngleich Luther keine eigentliche Traditionslehre entwickelt hat, boten seine Schriften seinen Interpreten doch entsprechende Anknüpfungspunkte. Der Reformator ist vor allem durch das Problem der Kindertaufe zur historischen Argumentation genötigt worden. In seinem Büchlein *Von der Wiedertaufe* von 1528 stellt er fest, daß die Taufe von Kindern nicht mit dem Buchstaben der Bibel zu beweisen ist.⁶⁸ Daß dennoch an dieser Praxis festzuhalten ist, ergibt sich für ihn aus mehreren Gründen: Sie ist bereits für die Zeit der Apostel bezeugt, steht nicht im Widerspruch zur Bibel und hat sich bis heute als gültige Praxis der Kirche gehalten. Wäre sie häretisch, hätte es die ganze Zeit keine gültige Taufe und damit keine wahre Christenheit gegeben.⁶⁹ Dies aber ist unmöglich, wie Luther an anderen Stellen darlegt, weil es den Verheißungen der Schrift widerspreche. Zumindest ein Teil der Kirche muß immer die rechte Lehre und Praxis bewahrt haben. Dies gilt auch für die dunkle Zeit der Scholastik, wenngleich die Wahrheit damals sehr verborgen war. In diesem Sinne hält auch Luther an dem alten Axiom *Ecclesia universalis non potest errare* fest.⁷⁰

Weil die Bibel für ihn Schöpferin und Bewahrerin der Kirche ist,⁷¹ also umgekehrt die Kirche somit gewissermaßen die geschichtliche Wirkung der Bibel darstellt, spielt nach Luther auch das historische Argument, recht verstanden, eine bedeutsame Rolle in der Theologie. Dies sagt er deutlich in seinem gegen Ende des Jahres 1535 verfaßten Vorwort zu Robert Barnes' Papstgeschichte: Theologische Fragen, hier die Frage nach dem Papsttum, können auf zwei Weisen beantwortet werden: *a priori*, das heißt aus der Heiligen Schrift, oder aber *a posteriori*, das heißt aus der Geschichte.⁷² Das historische Argument

⁶⁸ Vgl. *Von der Wiedertaufe an zwei Pfarrherm*: WA 26,144–174, dort 166.

⁶⁹ Vgl. ebd. 166–169.

⁷⁰ So wörtlich in der *Ad dialogum Silvestri Priuatis de potestate papae responsio*: WA 1,647–686, dort 685. Vgl. z.B. auch *Von den Konzilien und Kirchen*: WA 50,629,28–35.

⁷¹ Vgl. *De seruo arbitrio*: WA 18,649,26–652,11; 655,25–656,11; 659,34–661,12.

⁷² Vgl. Vorwort zu Robert BARNES, *Vitae Romanorum pontificum*: WA 50,3–5, dort 5. Vgl. auch *Resolutio Lutheriana super propositione XIII de potestate papae* (1519) (WA 2,183–240, dort 187, 225 u. 235), dazu HEADLEY 1963, 42–44. Gegen die Süddeutschen und ihr Abendmahlsverständnis betont er, daß er es für gefährlich hält, gegen den Konsens der Alten Kirche, den er auf seiner Seite zu haben meint, zu sprechen. Vgl. *Glossae super sententias patrum de controversia coenae, exhibitas a D. Phil Melancthone*: WA 38,302–310, dort 307,9–16.

im Sinne eines Argumentes aus der Wirkungsgeschichte der Bibel kann nach Luther dieselbe Autorität beanspruchen wie logische Schlußfolgerungen aus der Heiligen Schrift.⁷³

Hat der Reformator damit nicht im Grunde das Traditionsargument von seinem Schriftprinzip her legitimiert? Dies ist zu verneinen. Man muß bedenken, daß das historische Argument, wie Luther es versteht, sich nicht auf Tradition im Sinne einer historisch aufweisbaren, kontinuierlichen Überlieferung bezieht. Tradition in diesem Sinne kann ihm von seinem Kirchenbegriff her kaum in den Blick kommen.

Es ist nämlich gerade seine Ekklesiologie, die das Fehlen eines eigentlichen Traditionsverständnisses bei Luther erklärt. Er denkt die *ecclesia universalis* streng vom Wort Gottes her. Deshalb bleibt ihm die Vorstellung von Kirche als einem sich in einem zeitlichen Kontinuum erstreckenden Gebilde fremd. Die Kirche ist Geschöpf und rechte Auslegerin der Heiligen Schrift. Deshalb braucht man die Schrift als Maßstab, um die *ecclesia* hier und da identifizieren zu können. Über weite Zeiträume jedoch, vor allem im Mittelalter, war die wahre Kirche unsichtbar, lebte sie lediglich "in etlichen hertzen und soltens eyttel kind in der wigen sein",⁷⁴ ohne historisch greifbar zu werden. Die Kontinuität der Wahrheit ist also für Luther nicht die einer durchgängig historisch verifizierbaren Traditionslinie.⁷⁵

Melanchthon

Bis heute pflegen manche Autoren bekanntlich den Reformator gegen den Präzeptor auszuspielen. Mit Melanchthon, so sagen sie, beginne der Abfall von der ursprünglichen Höhe der reformatorischen Erkenntnis bei Luther. Dies wird dann meist dem Humanismus Melanchthons und seiner darin begründeten historischen Denkweise zugeschrieben,

⁷³ Zu dieser Parallelisierung von *historia* und *ratio*, die beide biblizistisch (Geschichte als Wirkungsgeschichte der Schrift, *rationes* als logische Folgerung aus ihr) verstanden werden, vgl. z.B. LUTHERS Notizen vom Herbst 1534 zur Vorbereitung der Verhandlungen mit den Oberdeutschen: WA Br XII,162,18–21. Zu Luthers biblizistisch interpretiertem Ratiobegriff vgl. Karl-Heinz ZUR MÜHLEN, 'Der Begriff *ratio* im Werk Martin Luthers, in: Ders., *Reformatorisches Profil: Studien zum Weg Martin Luthers und der Reformation* (Göttingen 1995) 154–173, bes. 157f (mit weiterführender Literatur).

⁷⁴ WA 7,313–315.

⁷⁵ Vgl. HEADLEY 1963, 101–105 u. Wolfgang HÖHNE, *Luthers Anschauungen über die Kontinuität der Kirche* (Berlin 1963), bes. 73–82, ebd. 83–88 die Textbelege aus Luther. Luthers einziger monographischer Versuch, sich als Erben des frühen Christentums darzustellen, *Wider Hans Worst* von 1521 (WA 51,469–572) beansprucht nicht, die Kontinuität lutherischer Lehre durch die gesamte Kirchengeschichte zu belegen.

welche die existentielle, allein durch das Wort der Bibel inspirierte Botschaft Luthers abgeschwächt habe. Gerade im Blick auf die Autoritätenfrage spricht man von "zwei unterschiedlichen Argumentationsweisen", die beide unterscheidet; Melanchthon komme nämlich einer Denkweise, die Luther schroff ablehne, "sehr nahe": Die Alte Kirche laufe bei ihm "Gefahr, zu einem außerhalb der Bibel stehenden, unwiderlegbaren Lehrer zu werden".⁷⁶

Einer solchen posthumen Spaltung der Wittenberger Freunde sind, wie dies in anderer Hinsicht bereits oft geschehen ist, auch im Blick auf unsere Frage ihre Gemeinsamkeiten gegenüberzustellen. Wie Luther erhält auch Melanchthon durch die Leipziger Disputation einen Anstoß zur Behandlung der Autoritätenfrage.⁷⁷ Weil ihm zufolge Eck seine ganze Hoffnung auf die Autorität der Väter gesetzt habe,⁷⁸ legt Melanchthon in seiner kurz nach der Disputation geschriebenen Verteidigung gegen Eck (1519) vor allem seine Position zur Väterautorität dar. Diese deckt sich weitgehend mit den entsprechenden Ausführungen des Reformators:⁷⁹ Die Väter unterliegen dem Judicium der Schrift und nicht umgekehrt; als Menschen, denen die besondere Inspiration der Propheten und Apostel fehlt, sind sie unzuverlässige Richter; sie haben sich oft widersprochen, und deshalb muß man sich in bestimmten Punkten von ihnen distanzieren.⁸⁰

Zwanzig Jahre später – hier zeigt sich eine weitere äußere Parallele zu Luther – reagiert Melanchthon auf die patristisch orientierten Reform – und Einigungsvorschläge von Vermittlungstheologen wie Witzel. In seiner Schrift *De ecclesia et autoritate verbi Dei* (1539)⁸¹ greift er auf die alte, bereits von Tertullian aufgestellte Regel zur Unterscheidung von wahrer und falscher Lehre zurück: Das Erste ist das

⁷⁶ ARFFMAN 1998, 9. Vgl. stellvertretend für viele Otto RITSCHL, *Dogmengeschichte des Protestantismus I* (Leipzig 1908) 276–278: Melanchthon habe zwar ursprünglich wie Luther einen reinen Biblizismus vertreten, sich dann aber durch einen zunehmenden Traditionalismus vom Reformator entfernt.

⁷⁷ Vgl. Peter FRAENKEL, *Testimonia Patrum. The Function of the Patristic Argument in the Theology of Philipp Melanchthon* (THR 46) (Genf 1961) 272–277.

⁷⁸ Vgl. *Defensio contra Joh. Eckium* (1519), in: MELANCHTHONS Werke in Auswahl, hg. v. Robert STUPPERICH, 1 (Gütersloh 1951) (fortan zitiert: SA 1) 12–22, dort 17,30–32).

⁷⁹ Leif GRANE (1993, 29) meint sogar, Melanchthon habe Luther hier besser gedeutet als dieser sich selbst.

⁸⁰ Vgl. *Defensio*: SA 1,17–19.

⁸¹ Zum Zweck dieser Schrift vgl. HÄGGLUND 1972, 43, Anm.42, und die Einleitung von R. STUPPERICH in SA I,323. Vgl. ferner FRAENKEL 1961, 55–59 u. 118–125.

Richtige und das Spätere das Verfälschte.⁸² Das *primum* ist nun für Melanchthon, was die Apostel sicher überliefert haben (*quod Apostoli certe tradiderunt*). Diese Formulierung bezieht sich zwar primär auf die Schrift. Sie läßt indes auch die Möglichkeit anderer autoritativer apostolischer Traditionen offen. Daß Melanchthon auch solche meint, wird deutlich, wenn er das Vorgehen des Origenes anführt, der die Kindertaufe als eine *traditio ab Apostolis* verteidigt habe.⁸³ Weil die Apostel in Lehrfragen nicht irrten, solle man, so Melanchthon, dann an einer Lehre festhalten, wenn die ältesten Schriftsteller für sie die *autoritas Apostolorum* geltend gemacht haben.⁸⁴ Als Beispiele solcher *vetustissimi Scriptores* nennt er im Blick auf die Trinitätslehre Origenes, Tertullian und Alexander von Alexandrien. Der besondere Wert der Kirchenväter gegenüber den Theologen späterer Zeiten liegt demnach darin, daß sie Zeugen apostolischer Lehren sind, die zwar in der Schrift enthalten sind, dort aber nicht in voller Ausdrücklichkeit und Elaboriertheit vorliegen, so etwa die Lehre von der Trinität. Wie Luther in der Frage der Kindertaufe beschränkt Melanchthon die maßgebliche theologische Erkenntnisquelle also nicht auf den biblischen Text, sondern auf die apostolische Zeit, deren Zeugnis primär in der Schrift, aber zum Teil auch in den Väterschriften enthalten ist.

Als theologische Lehrer jedoch sind die Väter kritisch zu lesen. Sie alle sind als Menschen begrenzt, und so findet sich bei ihnen auf einem soliden Grund des Glaubens neben Gold auch Holz und Stroh.⁸⁵ Melanchthon belegt dies, indem er Irrtümer der Alten Kirche, chronologisch nach Synoden und Vätern geordnet, aufzählt.⁸⁶ Diese beiden Kataloge stellen eine Art theologisch-kritische Patrologie *en miniature* dar. Dabei ist bezeichnend, daß Melanchthon seinen Väterkatalog mit Gregor dem Großen enden läßt. "Und ich will keine Schriftsteller der folgenden Jahrhunderte hinzufügen", so bekundet er selbst und nennt auch den Grund: "Denn die Lehre ist danach mehr und mehr verfallen".⁸⁷ Diesen Verfall bringt er wie Luther mit der

⁸² Vgl. *De ecclesia et autoritate verbi Dei*: SA 1,323–386, dort 327. Für Tertullian s.o. Kap. VI, Anm. 37.

⁸³ Vgl. ebd. 327f.

⁸⁴ Vgl. ebd. 337,20–22. Vgl. auch ebd. 337,16: "valet prima Ecclesia ut testis Apostolorum".

⁸⁵ Zu dieser Deutung von 1 Kor 3,11f vgl. ebd. 331–333.

⁸⁶ Vgl. ebd. 339–345 (Synoden) und 345–373 (Kirchenväter).

⁸⁷ Ebd. 373,27–29.

“Tyrannei der Päpste” in Verbindung.⁸⁸ Der Alten Kirche kommt also für die Geschichte der christlichen Lehre eine herausragende Bedeutung zu, und zwar, so macht er in anderen Schriften deutlich, zunächst der Zeit bis Origenes, weil hier Wahrheit und Irrtum noch klar voneinander geschieden waren. Der Vermischung beider in der *aetas Origenica* hat dann die vorbildhafte ‘Reformation’ des Augustinus ein Ende gesetzt. Insgesamt haben die Kirchenväter auch insofern Bedeutung, als sie Theologie als biblische Theologie etabliert haben, also das Schriftprinzip aufgestellt haben.⁸⁹ Durch diese Bibelbezogenheit ihres Denkens konfrontieren sie uns immer wieder mit der Heiligen Schrift und verstärken so das Vertrauen auf das Wort.⁹⁰ Als besonders hilfreich erweisen sich auch die altkirchlichen Glaubensbekenntnisse: Sie bieten Kurzformeln des echten biblischen Glaubens, insbesondere hinsichtlich der Lehren von der Inkarnation und der Trinität.⁹¹ Gerade am Beispiel der Trinitätslehre zeigt der Präzeptor die Bedeutung der Alten Kirche auf. Servet, der nach Melanchthon die altkirchliche ‘samosatensische’ Irrlehre erneuert habe, berufe sich für seinen Antitrinitarismus gerade auf die Autorität der Heiligen Schrift. Deshalb empfiehlt sich hier, ihm die Autorität der Kirche gegenüberzustellen: “Hören wir daher auf die lehrende und mahnende Kirche”, erklärt Melanchthon. Er fügt indes klärend hinzu: Dennoch darf der Glaube nicht auf die Autorität der Kirche, sondern allein auf die der Schrift gegründet sein. Die Kirche hat Autorität nur insofern, als sie Lehren und Ermahnungen vorträgt, die sie der Schrift entnimmt.⁹² So hat die Alte Kirche ihre Bedeutung zu jeder Zeit in der Verhinderung und Bekämpfung von Häresien. Melanchthon formuliert hier, was sein Wittenberger Freund praktisch tut, wenn dieser gegen die Antitrinitarier auf die altkirchlichen Dogmen und gegen die Wiedertäufer auf das Zeugnis der Kirchenväter zurückgreift.⁹³ Der Unterschied zwischen beiden scheint hier vor allem in der größeren Reflektiertheit dieses Vorgehens bei Melanchthon zu liegen.

Eine weitere graduelle Differenz kann man auch darin sehen, daß bei Melanchthon der Traditionsgedanke deutlicher zutage tritt als

⁸⁸ Vgl. ebd. Z.29. Zu Melanchthons Gregorbild vgl. FRAENKEL 1961, 96–100.

⁸⁹ Vgl. FRAENKEL 1961, 191f.

⁹⁰ Vgl. ebd. 199 u. 206.

⁹¹ Vgl. ebd. 149. Kritisch seien sie hingegen hinsichtlich der reformatorischen Fragen von Glaube und Rechtfertigung zu lesen. Vgl. ebd. 45.

⁹² Vgl. *De ecclesia*: SA 1,336.

⁹³ S.o. VII 1.

beim Reformator. Stand für diesen das jeweilige *testimonium fidei* zu einer bestimmten Zeit im Vordergrund, so legt jener mehr Gewicht auf die ununterbrochene Weitergabe der Botschaft, wie sie durch die kontinuierliche Anwesenheit der "bibliotheca" der Heiligen Schrift unter den Gläubigen angezeigt wird.⁹⁴ Im Unterschied zu seinen römisch-katholischen Gegnern macht Melanchthon diese Kontinuität freilich nicht an der Kirche als Institution fest, sondern an der Identität der Botschaft.⁹⁵ So definiert er die Kirche als Lehrerin des Glaubens. Ein wesentliches Merkmal dieser *ecclesia doctrix* ist, daß sie zu jeder Zeit von einer angefochtenen oder gar verfolgten Minderheit gebildet wird.⁹⁶ Dieses Fortleben der wahren Kirche des "heiligen Restes" ist eingebettet in eine geschichtliche Dialektik: Auf der einen Seite hat alle Geschichte und somit auch die Kirchengeschichte eine degenerative Tendenz. Auf der anderen Seite behauptet sich der heilige Rest gegenüber dieser Tendenz immer wieder durch Reformen, die indes ihrerseits immer wieder dem Verfall unterliegen und so letztlich selbst wieder der Reform bedürfen.

Wie verhält sich nun Melanchthons historisches Denken zum reformatorischen Schriftprinzip? Für ihn ergibt sich der Traditionsbezug der Theologie gerade aus dem Postulat des *sola scriptura*. Weil die Schrift historisch überliefert ist, impliziert das Schriftprinzip das Hören auf die vergangene Auslegung in der Kirche, welche die Schrift überliefert und ihre Botschaft lehrt. Die wahre Kirche in ihrer synchronen wie diachronen Erstreckung ist gleichsam die "Grammatik des göttlichen Wortes".⁹⁷ Sie zeigt die Ordnung und Bedeutung der einzelnen Dinge und Wörter.⁹⁸ Wegen des Verfalls der Lehre ab Gregor

⁹⁴ Vgl. z.B. sein Vorwort zu Dietrichs Ausgabe von Luthers Vorlesung über Ps 2 (1546) (CR 6,88).

⁹⁵ Vgl. *De ecclesia*: SA 1,328,8–15; 329,11–15; 330,16–23.

⁹⁶ Vgl. z.B. ebd. 334,13f: "vera Ecclesia (. . .) est exigua; in diesem Zusammenhang (vgl. ebd. 333–335) wendet er sich insbesondere gegen eine besondere Autorität der *multitudo dominantium in Ecclesia*, aber auch gegen eine *autoritas multitudinis* überhaupt.

⁹⁷ Vgl. Hugo BUSCH, *Melanchthons Kirchenbegriff* (Bonn 1918) 37; z.B. Vorwort zu Luthers Werken, Bd.3 (1549) (CR 7,395f) und Vorwort zur Enarratio Symboli Niceni (1550) (CR 7,576).

⁹⁸ Klaus HAENDLER, *Wort und Glaube bei Melanchthon: Eine Untersuchung über die Voraussetzungen und Grundlagen des melanchthonischen Kirchenbegriffs* (QFRG 37) (Gütersloh 1968) 83 schreibt mit Recht: "Der melanchthonische 'Traditionalismus' stellt sich also dar als Traditionskritik. Diese aber hebt nicht die Möglichkeit und Notwendigkeit von Traditionsbezogenheit auf, sondern schafft diese vielmehr als legitimes Hören auf das Zeugnis der Vergangenheit. Damit wird deutlich, daß das reformatorische Prinzip 'Sola scriptura' für Melanchthon keineswegs in dem Sinne exklusiv ist, daß es das Hören auf die kirchliche Vergangenheit generell ausschließt. Vielmehr impliziert es diese".

dem Großen ist diese wahre Kirche, wenngleich es sie zu allen Zeiten gab,⁹⁹ vornehmlich in der Väterzeit greifbar.

Die bei Melanchthon feststellbare Tendenz zu einer stärkeren Betonung des Traditionsgedankens setzt sich bei seinem Schüler Georg Major fort.

Georg Major

Mit der Väterauctorität hat sich Major im Jahre 1550 in seiner Schrift *De origine et auctoritate verbi Dei* befaßt.¹⁰⁰ Gegenüber den einschlägigen Arbeiten Luthers und Melanchthons hat sich der Bezugsrahmen dieser Frage durch zwei Ereignisse geändert. Zum einen hat das Tridentinum auf seiner 4. Sitzung vom 8. April 1546 den *consensus patrum* zu einer Interpretationsnorm der Heiligen Schrift erhoben.¹⁰¹ Zum anderen hat zwei Jahre später das Augsburger Interim den Traditionsbeweis für das Reich sozusagen rechtsverbindlich gemacht: Im Artikel 10 nennt es als ein *signum ecclesiae*, das die Kirche von den Ketzern und Abtrünnigen unterscheide, den *perpetuus sanctorum consensus*. Ausdrücklich wird dabei dieser beständige Konsens mit der *continuata successio* der Apostel und ihrer Nachfolger in Verbindung gebracht.¹⁰² In *De origine et auctoritate* entwickelt Major nun ein Traditionsverständnis, das einerseits dem Wortlaut des Interims Rechnung zu tragen versucht und andererseits dem tridentinischen Begriff von Überlieferung ein evangelisches Pendant entgegenstellen soll.

Zu diesem Zweck deutet er den Sukzessionsbegriff mit Hilfe des melanchthonischen Kirchenverständnisses um, indem er die *vera catholica ecclesia* nicht durch die *successio ordinaria*, sondern durch die *successio doctrinae* konstituiert sein läßt.¹⁰³ So gelingt es ihm, an dem

⁹⁹ Vgl. z.B. *De ecclesia*: SA 1,328,16–19.

¹⁰⁰ Zur weiten Verbreitung dieser Schrift vgl. VD 16, Nr.M2120–M2126. Den maßgeblichen Beitrag zum Thema hat Irene DINGEL geleistet: “*An Patres et Concilia possint errare*”: Georg Majors Umgang mit den Vätern, in: GRANE/SCHINDLER/WRIEDT 1998, 51–66. Vgl. auch HÄGGLUND 1972, 46f.

¹⁰¹ S.u. VIII. Zum Konzil als Anlaß von Majors Schrift vgl. *De origine et auctoritate verbi Dei* (Wittenberg 1550) A5a: “Quia vero hoc tempore de Concilio cogendo, edidi hanc brevem et simplicem commonefactionem, de auctoritate verbi Dei (. . .).”

¹⁰² Vgl. Joachim MEHLHAUSEN (Hrsg.), *Das Augsburger Interim von 1548* (Texte zur Geschichte der evangelischen Theologie 3) (Neunkirchen-Vluyn 1970) 64–67. Vgl. auch den Art. 11 ebd. 67–69. Major nimmt in seiner Widmung an Cranmer auf das Interim Bezug: *De origine et auctoritate* A6b–7a.

¹⁰³ Vgl. MELANCHTHON, *De ecclesia* (CR 23,598) u. *Loci communes: De ecclesia* (CR 21,833–35). Dieser Kirchenbegriff ist bereits durch Luther grundgelegt. Vgl. HEADLEY 1968, 100–102. – Major bezeichnet die lehrmäßige Kontinuität ebensowenig wie sein Lehrer als *traditio*. Er verwendet lediglich das Verb *tradere*. Erst Martin Chemnitz

durch das Interim sanktionierten Terminus *successio* festzuhalten und zugleich die Kirche durch das in ihr gelehrt Wort Gottes zu definieren. Da dieses in der Bibel in autoritativer Form vorliegt, hängt die Autorität der Kirche als *norma normata* von der Autorität der Schrift als *norma normans* ab.¹⁰⁴

Wichtig erscheint nun vor dem Hintergrund des tridentinischen Traditionsbegriffes, daß Major in Anlehnung an seinen Lehrer Melanchthon die *successio doctrinae* mit dem Gedanken eines kontinuierlichen *ministerium evangelii* verbindet, das der Kirche nie gefehlt habe: Zu allen Zeiten habe Christus seiner Kirche zur Verbreitung des Evangeliums Lehrer gesandt.¹⁰⁵ Mit dem Terminus *ministerium* antwortet Major auf den amtsbezogenen Traditionsbegriff des Tridentinums. Nicht die Kontinuität eines institutionellen Amtes, sondern die Kontinuität der Lehrer verbürgt das Bleiben der Wahrheit durch alle Zeiten hindurch. Zu diesen Lehrern zählt Major nun auch eine Reihe von Kirchenvätern. Er relativiert ihre Bedeutung jedoch durch zweierlei. Zum einen nennt er nicht nur die Väter der Alten Kirche *patres*, sondern auch die Urväter des Alten Testaments, und auch nach dem Altertum sei das *ministerium evangelii* in der Kirche in Gelehrten wie Gerson, Panormitanus und zuletzt Luther präsent geblieben. Zum anderen ordnet Major die Kirchenväter den Propheten und Aposteln unter. Während diese ihre Berufung unmittelbar von Gott erhalten haben, ist die *vocatio* der Väter lediglich *mediata per homines*. Deshalb stehen sie als grundsätzlich irrtumsfähige Menschen unter der Norm und Autorität der Heiligen Schrift als dem Zeugnis der Propheten und Apostel.¹⁰⁶ Diese Relativierung der Väter kontrapunktiert Major nun durch eine Hervorhebung ihrer besonderen Bedeutung: In Streitfällen, so empfiehlt er unter Berufung auf Irenäus von Lyon, soll man

gebraucht diesen Terminus im Sinne der Lehrkontinuität in seiner Auseinandersetzung mit dem tridentinischen Traditionsbegriff. Vgl. *Examen Concilii Tridentini* (Berlin 1861, Nachdruck Leipzig 1915) 69–99 (*De traditionibus*). Vgl. auch FRAENKEL 1959, 123 u. DINGEL 1998, 52, Anm.4.

¹⁰⁴ Vgl. *De auctoritate* G1a–3b.

¹⁰⁵ HÄGGLUND 1972, 46, schreibt: "Neu bei Major ist, daß er alle Fragen zur Autorität des Wortes Gottes und der kirchlichen Tradition im Gedanken eines kontinuierlichen Ministeriums zusammengefaßt hat." Mag Major auch durch seine stärkere Akzentuierung dieses Gedankens von seinem Lehrer unterscheiden, darf man doch den von Hägglund nicht erwähnten Ursprung dieser Vorstellung bei Melanchthon nicht übersehen. Vgl. dazu FRAENKEL 1961, 154–158 und die dort genannten Belege. Major scheint sich auch dadurch von seinem Lehrer zu unterscheiden, daß bei ihm die für Melanchthon so wichtige Verbindung des *ministerium*-Gedankens mit einer kirchlichen Ordination weniger Bedeutung erhält.

¹⁰⁶ Vgl. *De origine et auctoritate* C4b–5a.

sich die Äußerungen der Väter nutzbar machen.¹⁰⁷ Die *patres*, denen er somit eine Art sekundärer Autorität zuschreibt, nennt er beim Namen: Polykarp und Irenäus wegen ihrer Nähe zur apostolischen Zeit, aber auch die übrigen großen Lehrer der ersten fünf Jahrhunderte, Tertullian, Cyprian, Ambrosius, Hieronymus und Augustinus.¹⁰⁸

Mit alledem hat Major das lutherische Traditionsdenken nicht wesentlich weitergeführt. Seine Leistung besteht darin, in einer durch das Tridentinum wieder aktuell gewordenen Frage einen alten Gedanken seines Lehrers Melanchthon mit leichten Akzentverschiebungen wieder neu zur Geltung gebracht zu haben. Inhaltlich weiterentwickelt wird der Traditionsbegriff erst einige Jahre später durch einen Denker, dessen Wirken ebenfalls vor dem Hintergrund des Tridentinums zu verstehen ist.

Flacius Illyricus und die Zenturiatoren

Mit Flacius ist im Luthertum ein vorläufiger Endpunkt in der fortschreitenden historischen Konkretisierung der Lehrkontinuität erreicht.¹⁰⁹ Für Luther konnte die wahre Kirche zu bestimmten Zeiten auch verborgen im Herzen einzelner Gläubigen weiterleben, ohne zu historischer Erscheinung zu gelangen. Melanchthon hat dann zwar ebenso wie sein Schüler Major die Fortdauer der wahren Lehre mit einzelnen historischen Gestalten als Zeugen der Wahrheit zu belegen versucht. Doch erst Flacius und die Zenturiatoren haben sich darum bemüht, die Lückenlosigkeit dieser Traditionslinie historisch nachzuweisen.

Diese historiographische Absicht hat Flacius bereits im März 1554 in seiner *Consultatio de conscribenda accurata historia ecclesiae* angedeutet: Die historischen Tatsachen können das Hauptargument der 'Papisten' widerlegen, dem zufolge im Gegensatz zu ihrer Lehre, die alt sei und ununterbrochen bestanden habe, die der Evangelischen neu sei.¹¹⁰ Ähnlich schreibt er zwei Jahre später in der Praefatio zu seinem *Catalogus*

¹⁰⁷ Vgl. DINGEL 1998, 60f.

¹⁰⁸ Vgl. *De origine et autoritate* G7b.

¹⁰⁹ Für jeden Flaciusforscher bietet nach wie vor das materialreiche Werk von Wilhelm PREGER, *Matthias Flacius Illyricus und seine Zeit*, 2 Bde (Erlangen 1859/1861), eine unentbehrliche Grundlage. Für weitere wichtige Literatur vgl. Oliver K. OLSON, 'Flacius Illyricus, Matthias', *TRE* 11 (1983) 206–214.

¹¹⁰ Vgl. den Text in K. SCHOTTENLOHER, *Pfalzgraf Ottheinrich und das Buch: Ein Beitrag zur Geschichte der evangelischen Publizistik* (RST 50/51) (Münster i. Westf. 1927) 147–157, dort 150. Diesen wichtigen Text hat Peter MEINHOLD leider nicht in seine Anthologie zur *Geschichte der kirchlichen Historiographie* (Freiburg/München 1967) aufgenommen.

testium veritatis, einer Sammlung von Väterzitaten zur Widerlegung der römischen Lehre:¹¹¹ „Vera Ecclesia ac religio sunt perpetua“;¹¹² zu allen Zeiten hat es deshalb die wahre Lehre gegeben, und diese – damit setzt nun Flacius den neuen Akzent – kann historisch nachgewiesen werden. Diesem Nachweis dient der *Catalogus*, mehr aber noch die *Historia ecclesiastica* (Magdeburger Zenturien) aus den Jahren 1559–1574.¹¹³ Dabei ist es für unseren Zusammenhang unerheblich, daß Flacius’ Rolle beim Zustandekommen der Zenturien sich im wesentlichen auf die Konzeption und Organisation des Unternehmens beschränkte.¹¹⁴ Denn die entscheidenden Überlegungen finden sich in der *Epistula dedicatoria* und der *Praefatio*, an deren Abfassung Flacius beteiligt war.¹¹⁵ Hierin heißt es:

Eine solche Kirchengeschichte lehrt uns deshalb, daß zu allen Zeiten die Kirche, in der Gott wirksam ist, durch seine unbegreifliche Güte und Allmacht bestanden hat. Immer ist sie durch das Amt des göttlichen Wortes zusammengebracht worden.¹¹⁶

Klarer könnte das Neue nicht ausgedrückt sein: Aufgabe der Kirchengeschichte ist es, das Fortbestehen der wahren Kirche für alle Zeiten darzustellen. Diese Aufgabenstellung bekundet die Überzeugung, daß

¹¹¹ Zum *Catalogus* vgl. PREGER 1859/61, 463–468 u. Christina B. M. FRANK, *Untersuchungen zum Catalogus testium veritatis des Matthias Flacius Illyricus* (Diss. Tübingen 1990). Die Vorrede ist abgedruckt bei Heinz SCHEIBLE (Hrsg.), *Die Anfänge der reformatorischen Geschichtsschreibung: Melanchthon, Sleidam, Flacius und die Magdeburger Zenturien* (TKTG 2) (Gütersloh 1966b) 48–54, ins Deutsche übersetzt bei Peter MEINHOLD, *Geschichte der kirchlichen Historiographie 1* (Freiburg 1967) 270–276.

¹¹² *Catalogus* (Basel 1556) praef. fol. alrv.

¹¹³ Vgl. Joachim MASSNER, *Kirchliche Überlieferung und Autorität im Flaciuskreis: Studien zu den Magdeburger Zenturien* (Hamburg 1964); Heinz SCHEIBLE, *Die Entstehung der Magdeburger Zenturien: Ein Beitrag zur Geschichte der historiographischen Methode* (SVRG 183) (Gütersloh 1966a); S. L. VERHEUS, *Zeugnis und Gericht: Kirchengeschichtliche Betrachtungen bei Sebastian Franck und Matthias Flacius* (Nieuwkoop 1971) 49–94. Zum Thema vgl. Enrico NORELLI, ‘L’autorità della chiesa antica nelle Centurie di Magdeburgo e negli Annales del Baronio’, in: Romeo De MAIO/Luigi GULIA/Aldo MAZZACANE (Hrsg.), *Baronio storico e la Controriforma: Atti del Convegno internazionale di studi, Sora 6–10 ottobre 1979* (Sora 1982) 253–307; eine gekürzte und aktualisierte Fassung dieses Aufsatzes bietet Ders., ‘The Authority attributed to the Early Church in the Centuries of Magdeburg and in the Ecclesiastical Annales of Caesar Baronius’, in: BACKUS 1997, 745–774. Zu einer Spezialfrage der Rezeption altkirchlicher Schriften in den Zenturien vgl. Martin WALLRAFF, ‘Die Rezeption der spätantiken Kirchengeschichtswerke im 16. Jahrhundert’, in: GRANE/SCHINDLER/WRIEDT 1998, 223–255, dort 242–248.

¹¹⁴ Vgl. SCHEIBLE 1966a, 13 u. 50f.

¹¹⁵ Beide Texte sind abgedruckt bei SCHEIBLE 1966b, 55–70 und ins Deutsche übersetzt bei MEINHOLD 1967, 279–295.

¹¹⁶ Übers. nach MEINHOLD 1967, 286.

die wahre Lehre eine historische Spur hinterlassen hat, die an jeder Stelle erkannt werden kann. Im Hintergrund steht dabei die doktrinale Definition der Kirche, wie sie Melanchthon eingeführt hatte,¹¹⁷ und, in Weiterführung des Präzeptors, der Sichtbarkeit der Kirche aufgrund der für die Glaubenserlangung zu allen Zeiten nötigen historischen Manifestation der Lehre.¹¹⁸

Es ist nun eine Ironie der Geschichte, daß gerade Flacius in den Ruf eines Biblizisten geriet und dadurch zu einer Abschwächung des Traditionsgedankens im Luthertum beigetragen hat.¹¹⁹ Diese Wirkung ist in erster Linie auf seine *Clavis sacrae scripturae* (1567) zurückzuführen, in der er die alleinige Autorität der Schrift gegenüber der tridentinischen Lehre von der mündlichen (apostolischen) Tradition betont.¹²⁰ Die *auctoritas scripturae* unterstreicht er dabei durch eine scharfe Kritik an den Vätern, denen im Gegensatz zu den Propheten und Aposteln die *vocatio immediata* fehle.¹²¹

Daß Flacius nicht zum Gewährsmann eines lutherischen Traditionsdenkens wurde, dürfte zudem auf seine häresieverdächtige Erbsünden- und Rechtfertigungslehre zurückzuführen sein. Obendrein ist zu bedenken, daß er selbst den Begriff Tradition meidet. Gerade eine differenzierte Reflexion auf den Traditionsbegriff, die seine lutherische Aneignung ermöglichte, ist es dann, was von Martin Chemnitz in die Entwicklung eines lutherischen Traditionsdenkens eingebracht wird.

¹¹⁷ E. C. SCHERER, *Geschichte und Kirchengeschichte an den deutschen Universitäten* (Freiburg i. Br. 1927) 51–81 hat Melanchthons Einfluß auf die *Centurien* nachgewiesen und wurde darin durch FRAENKEL 1961, 263–266, bestätigt. Vgl. z.B. die melanchthonischen Bestimmungen der Kirche im Vorwort zum 6. Jahrhundert, bes. 4 (Sichtbarkeit) u. 11 (doktrinale Definition).

¹¹⁸ Zu Flacius' Kirchenbegriff vgl. H. WAGNER, *An den Ursprüngen des frühkatholischen Problems: Die Ortsbestimmung des Katholizismus im älteren Luthertum* (Frankfurter theologische Studien 14) (Frankfurt a.M. 1973) 36–46, bes. 45f zur Sichtbarkeit der Kirche.

¹¹⁹ Vgl. HÄGGLUND 1971/72, 47–50.

¹²⁰ Vgl. bes. *Clavis* (Basel 1617) I, Art. Trado, 1225f u. II, tract. VII, 695–762.

¹²¹ Vgl. ebd.; vgl. G. MOLDAENKE, *Schriftverständnis und Schriftdeutung im Zeitalter der Reformation I: Matthias Flacius Illyricus* (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte 9) (Stuttgart 1936) 270. – M. SCHMIDT, 'Kirchengeschichte I: Kirchengeschichtsschreibung', *RGG3* 3 (1959) 426f, findet in den *Centurien* die Idee vom *consensus quinquesaecularis* belegt. Er spielt damit vermutlich auf die Geschichtstheologie der *Centurien* an, wonach der Antichrist im 6./7. Jahrhundert die Macht in der Kirche vollends ergriffen hat. Vgl. die Vorworte zu diesen beiden Jahrhunderten in den *Centurien* und auch WAGNER 1973, 67f. Doch der Gedanke eines *consensus quinque- oder sex-tosaecularis* bleibt den Zenturiatoren fern: Normativen Charakter hat für sie lediglich das erste Jahrhundert als Zeit der Apostel (vgl. NORELLI 1997, 752), und auch ihr Konsensbegriff unterscheidet sich von dem Calixts (vgl. MASSNER 1964, 40ff).

Martin Chemnitz

Wie Major und Flacius wurde auch Chemnitz durch das Tridentinum zu einer Reflexion auf die Traditionsfrage bewogen. In seinem *Examen decretorum concilii Tridentini* prüft er, wie der Titel angibt, die Dekrete des Konzils anhand der *norma Sacrae Scripturae* und der *testimonia orthodoxis uerae et purioris Antiquitatis*.¹²² In der Auseinandersetzung mit der tridentinischen Lehre von der *traditio non-scripta* geht er differenzierend vor. Er unterscheidet acht Bedeutungen des Begriffs *traditio* und stellt klar, daß die lutherische Ablehnung sich vornehmlich auf eine dieser Bedeutungen bezieht, nämlich Tradition im Sinne einer schriftlosen apostolischen Überlieferung, die vom Lehramt repräsentiert wird.¹²³ Dagegen stehen nach Chemnitz die Lutheraner anderen Bedeutungen des Begriffes durchaus positiv gegenüber. Dies gilt insbesondere für die sechste Bedeutung von Tradition: die altkirchliche Überlieferung. Wenngleich die Schrift alleiniger Richter sei,¹²⁴ pflege man auch im Luthertum auf den *consensus patrum* zurückzugreifen, da dieser zum besseren Verständnis der Schrift verhelfen könne. Andererseits können mit Hilfe der altkirchlichen Tradition bestimmte Lehren, gegen die bereits die Väter kämpften oder die sie nicht kannten, als Häresien identifiziert werden.¹²⁵

Mindestens ebenso sehr wie durch sein *Examen* hat Chemnitz durch die *Oratio de lectione Patrum* (1554) auf das spätere Luthertum eingewirkt. Dies ist dem Umstand zu verdanken, daß er die *Oratio* seinen vielgelesenen *Loci theologici* vorangestellt hat. In der *Oratio* betont er die Bedeutung eines kritischen Umgangs mit der altkirchlichen Tradition, und zwar im Blick sowohl auf die Zuverlässigkeit der Quellen als auch auf die Reinheit der Lehre. So erfordere das Studium der Väter einen belesenen und kritikfähigen Leser, der die Lehrgestalt in der Kirche aller Zeiten im Blick hat.¹²⁶

¹²² Erstausgabe: Frankfurt a. M. 1566 (Bd. 1 u. 2) und 1573 (Bd. 3 u. 4). Im Folgenden wird nach Preussens Edition Berlin 1861 zitiert.

¹²³ Vgl. *Examen*, Teil I, locus II (69–99).

¹²⁴ Vgl. z.B. ebd., sect. 6, § 5–7 (82–84): Die Väter verweisen selbst auf die Schrift als oberste Entscheidungsinstanz in theologischen Fragen.

¹²⁵ Vgl. ebd. Teil I, locus II, *Examen* § 1–4 (69f.).

¹²⁶ Vgl. *Loci theologici* (ed. Polycarp Leyser) (Wittenberg 1610) 1a, zum Ganzen ebd. 1–6. Zur Abhängigkeit der *Oratio* von Melanchthons *De ecclesia* vgl. FRAENKEL 1961, 268. Welche Bedeutung Chemnitz den Vätern beimißt, zeigt beispielhaft sein Schrift *De duabus naturis*. Darin entspricht sein Vorgehen ganz der programmatischen Ankündigung im Titel, die christologischen Fragen nicht nur *ex scripturae sententiis*, sondern auch *ex purioris antiquitatis testimoniis* zu erklären. Vgl. z.B. die ersten

Das eigentlich Neue ist bei Chemnitz nicht im Inhaltlichen zu suchen, sondern in der Tatsache, daß er durch seine Differenzierungen des Traditionsbegriffes diesen für die lutherische Theologie wieder verwendbar gemacht hat. Insbesondere in der Chemnitzschen Tradition steht nun auch Calixt, der ja an der Universität Helmstedt lehrte, die entscheidend von Chemnitz geprägt wurde. Zugleich berufen sich auf ihn jedoch auch die Gegner des Helmstedters, auf die nun einzugehen ist.

3. Calixts Heimatfront: Die lutherische Orthodoxie

Es kann hier selbstverständlich nicht in toto die Bewertung der Väter durch die lutherische Orthodoxie des 17. Jahrhunderts dargestellt werden. Die Darstellung wird sich deshalb auf zwei Theologen beschränken, die gleichsam als Kopf und Faust der lutherischen Scholastik das Bild dieser Richtung des Luthertums bis heute prägen: Johann Gerhard, der kühle und ausgewogene Denker, der durch seine *Loci theologici* die lutherische Theologie wie kaum ein anderer geprägt hat, und Abraham Calov, der polemische aggressive Kämpfer eines "allein seligmachenden" Luthertums, dessen denkerische Leistung freilich nicht zu unterschätzen ist.

*Johann Gerhard, der "Kirchenvater der lutherischen Orthodoxie"*¹²⁷

Johann Gerhard verortet sich selbst in der von Melancthon herkommenden, über Flacius und Chemnitz verlaufenden Traditionslinie: In seiner *Patrologia* zitiert er einleitend lange Passagen der *Oratio de lectione patrum* des Martin Chemnitz, und auch auf Flacius bzw. die

beiden Ausgaben: Jena 1570 und Leipzig 1578. Zum Väterargument in dieser Schrift vgl. J. Francis WATSON, 'Martin Chemnitz and the Eastern Church: A Christology of the Catholic Consensus of the Fathers', *St. Vladimir's Theological Quarterly* 38 (1994) 73–86. Vgl. auch G. L. C. FRANK, 'A Lutheran Turned Eastward: the Use of the Greek Fathers in the Eucharistic Theology of Martin Chemnitz', in: ebd. 26 (1982) 155–171 und Robert A. KELLY, 'Tradition and Innovation: The Use of Theodoret's *Ranistes* in Martin Chemnitz *De Duabus Naturis in Christo*', in: Marguerite SHUSTER/Richard MULLER (Hrsg.), *Perspectives on Christology: Essays in Honor of Paul K. Jewett* (Grand Rapids 1991) 102–115.

¹²⁷ Zum "Kirchenvater der lutherischen Orthodoxie" wurde Gerhard jüngst durch Johann Anselm STEIGER ernannt. Vgl. seinen gleichnamigen Artikel in *Kerygma und Dogma* 43 (1997) 58–76 u. seine Aufsatzsammlung *Johann Gerhard (1582–1637): Studien zu Theologie und Frömmigkeit des Kirchenvaters der lutherischen Orthodoxie* (Doctrina et Pietas Abt. 1: Johann Gerhard-Archiv 1) (Stuttgart/Bad Cannstatt 1997).

Centurien greift er, freilich unausdrücklich, zurück.¹²⁸ Gerhards Hochschätzung der Kirchenväter kommt vor allem in zweierlei zum Ausdruck. Zum einen sind seine Schriften voll von Väterzitaten; allein in den ersten beiden *Loci* seiner *Loci theologici* zitiert er – Bengt Hägglund hat es nachgezählt – 220mal die Kirchenväter Tertullian, Augustinus, Hieronymus, Irenäus, Origenes, Basilius und Chrysostomus.¹²⁹ Zum anderen hat er die erste selbständige Patrologie im Luthertum verfaßt; deren Titel, *Patrologia*, stellt zudem das erste Zeugnis für eine Verwendung des Wortes in diesem Sinne dar.¹³⁰

Die eingehendste Reflexion auf die Bedeutung der Väter hat Gerhard jedoch weder in den *Loci* noch in der *Patrologia*, sondern in seiner Schrift *Methodus studii theologici* vorgelegt.¹³¹ Nach diesem Plan zum theologischen Studium bilden die Väter im Gegensatz zur Schrift zwar keine *norma veritatis*, sie sind jedoch in dreifacher Weise nützlich: sie helfen, die Bibel recht auszulegen, bezeugen die kirchliche Lehre und lehren das christliche Leben.¹³² Die Nützlichkeit der Väter setzt allerdings eine kritische Lektüre, ein *Judicium*, voraus. Denn oft hat ihre Rhetorik und Polemik sie zu Ungenauigkeiten verleitet,

¹²⁸ Zu Flacius und Chemnitz als Bindegliedern zwischen Gerhard und Melanchthon vgl. FRAENKEL 1961, 263–266 (Flacius) u. 266–269 (Chemnitz).

¹²⁹ Vgl. HÄGGLUND 1972, 57, Anm.77.

¹³⁰ *Patrologia, sive de primitivae ecclesiae christianae doctorum vita ac lucubrationibus – opusculum posthumum* (Jena 1653). Darin behandelt Gerhard neben den “primitivae ecclesiae doctores” anhangsweise auch die “scholastici ac historici ecclesiasticae scriptores”. Die früheren ‘Patrologien’ waren oft kaum mehr als Werkverzeichnisse (so das von Hieronymus inaugurierte Genre der *Viri illustri*) oder Teile größerer Werke (so der *Catalogus* in Melanchthons *De ecclesia*). Nach FRAENKEL 1961, 261f, taucht bei Gerhard auch erstmals der Name *patrologia* auf. Dieser begegnet zwar schon früher, allerdings nicht in dieser spezifischen Bedeutung. Vgl. RAPHAEL (Custos) v. Antwerpen, *Patrologia, id est Descriptio S. Patrum Graecorum & Latinorum, qui in Augustana Bibliotheca visuntur* (Augsburg 1624), das keine Patrologie in unserem Sinne, sondern ein Porträtwerk ist. – Zur Wirkungsgeschichte der Gerhardschen Patrologie vgl. die Liste seiner Epigonen bei SCHERER 1927, 220.

¹³¹ In den *Loci* behandelt er die Väterautorität im *Locus De scriptura sacra* (vgl. bes. loc.1, c.22, §453, 458 u. 463 [ed. Preuss, Bd. 1, Berlin 1863, S.201–206] über den Primat der Schrift und die Notwendigkeit, das Väterzeugnis heranzuziehen, soweit es der Schrift entspricht) und im *Locus De ecclesia* (vgl. bes. loc.22, c.3, §34 [ebd. Bd.5, Berlin 1867, S.277], wo es sagt, die *ecclesia catholica* sei aus dem Konsens zu bewerten, der allen Frommen und Gläubigen gemeinsam ist, wann und wo immer sie gelebt haben bzw. bis heute leben oder noch leben werden. Dieser Konsens aber sei jener der katholischen Schriften der Propheten und Apostel, die das alleinige Fundament der Kirche sind. Daraufhin zitiert er VINZENZ von Lérins, demzufolge “catholicam fidem constare universitas, antiquitas, consensio”; vgl. auch ebd. c.11, sect.2 über die *antiquitas als nota ecclesiae* [399–411]).

¹³² Vgl. *Methodus studii theologici* (Jena 1623) 244ff.

oder die Unkenntnis der hebräischen Sprache hat ihre Bibelauslegung beeinträchtigt.¹³³ Deshalb sind beim patristischen Studium bestimmte Regeln einzuhalten:

Zunächst gilt, daß die Väterchriften erst im letzten Studienjahr nach einem gründlichen Studium der Heiligen Schrift und der Kontroverstheologie studiert werden dürfen, damit die Väter theologisch-kritisch am Maßstab der Schrift beurteilt werden können. Es müssen *zweitens* historisch-kritisch echte von unechten oder pseudonymen Werken unterschieden werden. *Drittens* sind rein philosophische Schriften auszuklammern.¹³⁴ In der Regel sind, *viertens*, die älteren Schriften wie der Oberlauf eines Flusses, der näher an der Quelle ist, besser als die jüngeren. Diese Regel gilt jedoch nicht absolut. Deshalb ist *fünftens* die Qualität einer Väterchrift jeweils anhand der Schriften der Apostel zu beurteilen.¹³⁵

Der Tenor ist bei Gerhard also derselbe wie in der vorausgehenden lutherischen Tradition: Eine normative Bedeutung der Väter wird abgelehnt; sie sind kritisch, und das heißt sowohl historisch- als auch theologisch-kritisch, zu lesen; unter dieser Voraussetzung jedoch können sie für die Exegese, die Lehre und die Seelsorge fruchtbar gemacht werden.

Doch wie steht Gerhard nun zu Calixts Theorie von *consensus quinaesaeularis*? Der Jenenser hatte auf dem sächsischen Theologenkongress im Jahre 1621 die Helmstedter im allgemeinen als "incurribiles" und Calixts Lehre im besonderen als "nicht so ganz richtig" beurteilt.¹³⁶ Im Jahre 1633 hatte dieser ihn dann jedoch in Jena aufgesucht, und über diese Begegnung teilt Gerhard dem Helmstedter mit, es habe ihn gefreut, durch diesen positiv enttäuscht worden zu sein.¹³⁷ Es bleibt allerdings unklar, ob Gerhards 'Enttäuschung' zugunsten Calixts sich auch auf dessen gesamte Theologie oder nicht doch mehr auf dessen aufrichtiges irenisches Anliegen bezog. Wir müssen auch in

¹³³ Für diese und andere Kritikpunkte vgl. ebd. 288ff.

¹³⁴ Einen genauen Lektüreplan bietet GERHARD ebd. 287.

¹³⁵ Für diese Regeln vgl. ebd. 244f. Zur Normativität der Schrift bei der Väterrezeption vgl. bes. Membrum 3 (266ff).

¹³⁶ So nach HENKE I, 320, der das Protokoll dieser Versammlung im handschriftlichen Nachlaß von Hoe von Hohenegg (Göttinger Bibliothek Th.6) eingesehen hat. Vgl. ebd. 321, Anm.3.

¹³⁷ So in einem Brief an Calixt von 1634, in dem GERHARD sich für die übersandte *Epitome theologiae moralis* und die *Digressio de arte nova* bedankt: commerc. lit. Cal. fasc. 3, S.28–30. Nach HENKE I, 492, Anm.1, hat später Gerhards Sohn, Johann Ernst, wie sein Vater Theologieprofessor in Jena, die freundschaftliche Beziehung zu Calixt weiter gepflegt und sogar noch verstärkt.

Betracht ziehen, daß Calixt den *consensus quinquesaecularis* erst Anfang der dreißiger Jahre ausdrücklich als irenisches Prinzip formulierte und Gerhard bereits, im Jahre 1637, gestorben war, als Calixts 'Synkretismus' und sein Traditionsprinzip in die öffentliche Diskussion gerieten. Die Frage nach Gerhards Einschätzung der Theorie vom *consensus quinquesaecularis* muß daher offenbleiben. Eindeutig läßt sie sich hingegen für Abraham Calov, aber auch für seinen Mitstreiter Johannes Hülsemann beantworten.

Abraham Calov und Johann Hülsemann

Calov und Hülsemann als Doppelspitze der anticalixtinischen Richtung stehen hier auch stellvertretend für Kampfgefährten wie Myslenta, Dannhauer und Dorsche.¹³⁸ Beide hatten in Thorn eng zusammengearbeitet und dabei unter anderem den Ausschluß Calixts von der lutherischen Delegation bewirkt.¹³⁹ Danach übergossen sie Calixt und seine Anhänger mit einer Flut von Publikationen: Hülsemann mit seiner *Dialysis* (1649), seinem *Iudicium* (1650) sowie seinem *Gewissenswurm* (1654) und Calov mit seiner *Consideratio* (1649), seiner *Nöthigen Ablehnung* (1651), seinem *Syncretismus Calixtinus* (1653) sowie seiner *Harmonia Calixtino-haeretica* (1655). Schließlich faßten sie unter der Mitwirkung anderer Theologen die Vorwürfe gegen den 'calixtinischen Synkretismus' im *Consensus repetitus* (1655) in 88 Punkten zusammen. Insbesondere die Punkte 1 bis 9 befassen sich mit der Lehre von den Fundamentalartikeln und den Erkenntnisquellen. Calov hat darüber hinaus im ersten Band seines *Systema locorum theologicorum* (1655) seine Thesen aus früheren Schriften, zum Teil in wörtlicher Zitation, wiederholt.¹⁴⁰

Nach Calov ist Calixts Synkretismus ein Werk des Teufels. Dieser wirke vor allem durch dreierlei: durch das Altersargument (*schema antiquitatis*), das Bemühen um Eintracht (*concordiae studia*) und die Bagatellisierung der Dissense (*opinionem, si quae dissonant, extenuatio*).¹⁴¹ Teuffisch ist für Calov also gerade jener Gedankenkomplex, der oben als typisch

¹³⁸ Zu Myslenta u. Dorsche vgl. Thomas KAUFMANN, 'Königsberger Theologieprofessoren im 17. Jahrhundert', in: Diterich RAUSCHNING/Donata von NERÉE (Hrsg.), *Die Albertus-Universität und ihre Professoren* (JAVK 24) (Berlin 1995) 49–96. Myslenta hatte 1644 seinen Königsberger Kollegen Christian Dreier zum Abschwören calixtinischer Sätze aufgefordert. Zu Johann Conrad DANNHAUER vgl. dessen Schrift *Mysterium syncretismi detecti* (Straßburg 1648).

¹³⁹ Siehe oben III 2.

¹⁴⁰ Vgl. bes. *Systema* I (Wittenberg 1655) 325ff u. 420ff gegen den *consensus quinquesaecularis*.

¹⁴¹ So in der *Dedicatio* der *Harmonia Calixtino-haeretica* (Wittenberg 1655).

calixtinisch herausgearbeitet wurde: die Verzahnung von Altersbeweis, Irenik und Fundamentalartikellehre.

Den grundlegenden Irrtum, die *palmaria hypothesi syncretismi*, ortet Calov dabei in der Behauptung, daß alle Getauften, die sich zum Apostolischen Symbol bekennen, zur wahren Kirche gehören.¹⁴² Diese Vorstellung wird nun einerseits historisch-kritisch hinterfragt: Der überlieferte Text entspreche gewiß nicht dem ursprünglichen Wortlaut des Bekenntnisses der Apostel; die Abfassungszeit des *textus receptus* sei ungewiß.¹⁴³ Zudem weist man darauf hin, daß das Apostolische Bekenntnis ursprünglich der Absage an das Heidentum und nicht an Häresien gedient habe. Diese historische Erkenntnis führt dazu, die Lehre vom Apostolischen Symbol als Kompendium des heilsnotwendigen Mindestwissens auf der anderen Seite auch einer theologischen Kritik zu unterziehen: Weil das Apostolikum faktisch auch von Häretikern akzeptiert wurde, umfaßt es offenbar nicht klar und hinreichend die notwendige Lehre. Zur Vereindeutigung stellt sich die Frage nach dem rechten Sinn, und zu dessen Bestimmung ist mehr nötig als der Text des Symbols selbst.¹⁴⁴

Dies hatte schon Calixt selbst eingesehen. Daher hatte er auf den *consensus quinquesaecularis* hingewiesen: Wie für den einfachen Gläubigen das Apostolische Symbol das heilsnotwendige Minimum enthält, so umfaßt der Konsens der Alten Kirche das für die kirchliche Lehre notwendige Minimum, mit dem der Theologe den rechten Sinn des Apostolikums bestimmen und entfalten kann. Für die Ermittlung des *consensus quinquesaecularis* hatte Calixt neben dem Apostolikum auf die übrigen Bekenntnisse der Alten Kirche wie auch auf den Konsens der Kirchenväter überhaupt hingewiesen. Aber auch diese Erweiterung der Quellenbasis der theologisch notwendigen Lehre konnte seine Gegner nicht befriedigen. Sie weisen vor allem auf vier Punkte hin:

Erstens halten sie den Konsens für eine Illusion. Wenn einzelne Väter irren können – und das sei ja unstrittig –, dann muß man auch damit rechnen, daß sie in ihrer Gesamtheit irren. Außerdem könne

¹⁴² Vgl. CALOV, *Syncretismus* 7 u. 9f, u. *Consideratio* (in *Systema* I, 881ff) 897.

¹⁴³ Vgl. *Nöthige Ablehnung* 102 u. *Syncretismus* 9f. Der synkretistische Streit hat übrigens die neuzeitliche Kritik des Apostolikums entscheidend vorangebracht.

¹⁴⁴ Vgl. CALOV, *Syncretismus* 10 u. *Consideratio* (in *Systema* I) 902: Nicht alles Heilsnotwendige ist im Apostolischen Bekenntnis *explicite vel expresse* enthalten. In *Syncretismus* 107ff u. 335f; *Systema* I, 238ff u. in der *Nöthigen Ablehnung* 99f nennt Calov die unabdingbaren Lehren, die im Apostolikum nicht aufgeführt sind: die Lehren von Sünde, Erlösung, Rechtfertigung, *fides iustificans* und Buße, die Lehren von der Trinität und der hypostatischen Union, die Lehre von Wort und Sakrament.

der Konsens der Väter, deren Schriften uns überliefert sind, nicht als repräsentativ gelten. Denn diese machten nicht einmal ein Tausendstel der damals wirkenden Lehrer aus.¹⁴⁵ Diesen Einwand hatte Calixt bereits in seinem Proömium zur Vinzenz-Edition vorweggenommen und durch den Hinweis auf die Vorsehung Gottes entkräftet, welche die Überlieferung der wirklich wichtigen Schriften gesichert habe.¹⁴⁶ Gegen Calov und Hülsemann erneuert er in den fünfziger Jahren diesen Gedanken.¹⁴⁷

Zweitens lasse Calixt seine Leser im unklaren, welche alten Bekenntnisse er für fundamental halte. Bald nenne er mehr, bald weniger.¹⁴⁸ In der Tat hat der Helmstedter unterschiedliche Aufzählungen der maßgeblichen altkirchlichen Bekenntnisse vorgelegt. Ursprünglich hatte er lediglich auf die Bekenntnisse der ersten vier ökumenischen Konzile hingewiesen. Später fügte er dann noch die Dekrete einer Reihe von Synoden gegen die Pelagianer und Semipelagianer hinzu. Mit dieser Ergänzung hat er offenbar auf den Einwand reagiert, daß die ersten vier ökumenischen Konzile nichts über die Kernlehre der Reformation, die Rechtfertigung, gesagt hätten.

Drittens werfen sie Calixt vor, für ihn seien die altkirchlichen Symbole ebenso sehr eine Norm wie die Heilige Schrift, obwohl die Alte Kirche selbst eine solche Norm außerhalb der Schrift nicht gekannt habe.¹⁴⁹ Er habe damit ein zweites Erkenntnisprinzip aufgestellt, das die Autorität der Schrift schwäche.¹⁵⁰

Viertens könne heute nicht mehr genügen, was in der Alten Kirche ausreichend gewesen sei.¹⁵¹ Damit wird das unhistorische Denken abgelehnt, das Calixt offenbart, wenn er meint, Verhältnisse einer vergangenen Zeit ohne weiteres in die Gegenwart übertragen zu können.

Dieser letzte Einwand ist nun von besonderer Bedeutung. Denn er bringt Calov und Hülsemann dazu, gegen Calixt die Lehre Luthers, die Confessio Augustana und die übrigen Bekenntnisschriften, namentlich die Konkordienformel, als maßgebliche Bezugsorgane der theologischen Entscheidungsfindung ins Gespräch zu bringen.¹⁵² Damit

¹⁴⁵ Vgl. CALOV, *Systema* I, 422ff.

¹⁴⁶ S.o. VI 2.

¹⁴⁷ Vgl. CALIXT, *De veritate* 73.

¹⁴⁸ Vgl. CALOV, *Nöthige Ablehnung* 100.

¹⁴⁹ Vgl. CALOV, *Systema* 413.

¹⁵⁰ Vgl. *Consensus repetitus* § 78f.

¹⁵¹ Vgl. HÜLSEMANN, *Iudicium* (Leipzig 1651) 31.

¹⁵² Vgl. CALOV, *Consideratio* (in *Systema* I, 881–900) und HÜLSEMANN, *Dialysis* (Leipzig 1650) 8.

halten sie der von Calixt unterstrichenen Autorität der Alten Kirche die Autorität der gegenwärtigen (lutherischen) Kirche entgegen.¹⁵³ Hülsemann hatte in seiner *Dialysis* eine bezeichnende Aufforderung eines sächsischen Theologen an Calixt zitiert: Dieser solle *cum Scriptura et Matre Ecclesia* reden. Die Mutter Kirche, die er dabei im Sinn hat, ist natürlich die lutherische Kirche der Gegenwart, deren Lehre er durch die Bekenntnisschriften normiert sehen will. Dieser doktrinalen Seite entspricht die disziplinäre Definition dieser Kirche durch das landesherrliche Kirchenregiment.¹⁵⁴

In diesem Streit geht es also letztlich, wie vor allem Schüssler herausgearbeitet hat, um das Selbstverständnis des Luthertums, das seinerseits untrennbar mit der jeweiligen Bewertung der Reformation verbunden ist. Diese verstand Calixt in erster Linie als Restauration der Kirche des Altertums. Die Orthodoxen hingegen begriffen die Reformation als Wiederherstellung des ursprünglichen Evangeliums. Diese aber habe gegenüber der ganzen Kirchengeschichte einen neuen Akzent gebracht: die Lehre von der Rechtfertigung. Zur Reinerhaltung dieser distinktiv reformatorischen Lehre bedurfte es ihnen zufolge einer Norm. Als solche verstanden sie die lutherischen Bekenntnisschriften. Bedurfte für Calixt die gegenwärtige Kirchengestalt des Luthertums einer Reform, die sich an der Alten Kirche orientieren sollte, so beanspruchten die Orthodoxen Wahrheit und unbedingte Geltung für die lutherische Kirche; diese definierten sie doktrinal durch die Bekenntnisschriften und verfassungsmäßig durch die Gestalt der Landeskirche mit der landesherrlich-konsistorialen Zensurhoheit. Hatte die Auseinandersetzung mit dem Väterbeweis, wie wir gesehen haben, Luther zur Aufstellung des Schriftprinzips geführt, so die lutherische Orthodoxie zum Kirchenprinzip im Sinne der dogmatischen Normativität der Bekenntnisse und der juristischen Höchstinstanzlichkeit des Landesherrn.¹⁵⁵

Bei alledem darf nicht übersehen werden, daß insbesondere auch Calov die Tradition der Alten Kirche geschätzt hat. Sie ist für ihn

¹⁵³ Die späte Orthodoxie trägt diesem praktischen Vorgehen dadurch Rechnung, daß sie auch die Bekenntnisschriften in die theologische Prinzipienlehre aufnimmt. Vgl. H. E. WEBER, 'Das Bekenntnis und die Konfessionen in der EKd, *Evangelische Theologie* 7 (1947/48) 38–50, hier 38.

¹⁵⁴ Vgl. HÜLSEMAN, *Dialysis* (Leipzig 1650) 27.

¹⁵⁵ Mit der Ablehnung der Calixtschen Ekklesiologie geht bei Hülsemann bezeichnenderweise eine Kritik an Calixts Auffassung von Theologie als reiner Wissenschaft einher. Vgl. Johann HÜLSEMAN, *Methodus concionandi* (Leipzig 1638).

als *testimonium fidei* von Bedeutung, mit dem man in der Theologie argumentieren könne. Aber sie darf eben keinesfalls als *principium fidei*, als letzte Instanz zur Entscheidung von Glaubensfragen, verstanden werden.¹⁵⁶ Sachlich unterscheidet er sich damit nicht von Calixt, der ja den *consensus quinquesaecularis* nicht als *principium* im Sinne einer der Schrift gleichwertigen letzten Instanz, sondern lediglich als *secundarium argumentum* verstanden wissen wollte. Dies entspricht dem, was später der orthodoxe Lutheraner Quenstedt auf die Formel gebracht hat: Der Väterbeweis ist zwar kein *principium quoad rem*, sehr wohl aber ein *principium quoad hominem*. Als solches aber können die *testimonia* der Alten Kirche lediglich zu einer *fides humana et probabilis* führen.¹⁵⁷ Mehr hat auch Calixt nie behauptet.

Unter dem Strich läßt sich resümieren: Der vehemente Kampf gegen Calixts Thesen hat das Väterargument nicht aus dem Luthertum beseitigt. Denn zum einen wurde der *Consensus repetitus* nicht allgemein rezipiert und damit die Ablehnung von Calixts Theorie nicht verbindlich.¹⁵⁸ Zum anderen haben selbst seine Gegner das Väterargument als *testimonium fidei* und *argumentum ad hominem* geschätzt. Die Ablehnung richtet sich also nicht gegen das patristische Prinzip als solches, sondern gegen eine bestimmte Form, in der es für einen universalistischen Kirchenbegriff funktionalisiert und für das interkonfessionelle Gespräch instrumentalisiert wird. Auch die lutherische Orthodoxie hat, wenngleich es ihr um eine Vergewisserung des eigenen Standpunktes und nicht um die interkonfessionelle Verständigung ging, somit das Tor zu einer Aktualisierung des Väterprinzips offengelassen. Damit es jedoch ökumenisch fruchtbar werden kann, muß es auch vom anderen Dialogpartner als zulässiges Argument anerkannt werden. Wie also wurde der *consensus quinquesaecularis* von den katholischen Gegnern Calixts vor dem Hintergrund ihrer eigenen Tradition beurteilt?

¹⁵⁶ Vgl. z.B. CALOV, *Systema* 435.

¹⁵⁷ Vgl. Johann QUENSTEDT, *Theologia didactico-polemica, sive systema theologicum* (Wittenberg 1685) P I, S.44f.

¹⁵⁸ Vgl. SCHÜSSLER 1961, 148f.

KAPITEL VIII
DIE KATHOLISCHE KRITIK
ZUR THEOLOGISCHEN BEGRÜNDUNG UND BEGRENZUNG
DER *AUCTORITAS PATRUM* IN DER KATHOLISCHEN
THEOLOGIE DER FRÜHEN NEUZEIT

*(. . .) sacram scripturam iuxta eum sensum, quem tenuit et tenet
sancta mater Ecclesia, cuius est iudicare de vero sensu et inter-
pretatione sacrarum Scripturarum, admitto, nec eam umquam,
nisi iuxta unanimum consensum Patrum accipiam et interpretabor.*¹

Professio fidei Tridentina

Den katholischen Gegnern Calixts standen für ihre Einschätzung der Väterautorität vor allem zwei Wegweiser zur Verfügung: zum einen das Konzil von Trient, das die ungeschriebenen Überlieferungen der Schrift gleichgestellt und die Schriftauslegung an den Väterkonsens gebunden hat, zum anderen Melchior Canos *Loci theologici*, in denen die Väterautorität als Quelle der theologischen Argumentation erörtert wird. Dementsprechend ist es angebracht, zunächst auf das Tridentinum (1) und Cano (2) einzugehen, ehe die katholische Auseinandersetzung mit Calixts Traditionsprinzip (3) dargestellt wird.

1. *Das Tridentinum: Die Dekrete der vierten Sitzung*

Im April 1546 zeitigte das Konzil von Trient seine ersten Ergebnisse. Der Abschluß der im Februar desselben Jahres begonnenen Sessio IV brachte im ersten Dekret die Festlegung auf die Heilige Schrift und die Apostolischen Traditionen als Offenbarungsquellen. Man hat den Eindruck, in diesem Dekret mit der Erwähnung von Schrift und Tradition eine erschöpfende Aufzählung aller "Autoritäten" zu finden, auf die sich die kirchliche Lehre stützt. In der Tat wurde das Tridentinum jahrhundertlang in diesem Sinne interpretiert.² Ein Blick auf die

¹ Professio fidei Tridentina in Pius' IV. Bulle "Iniunctum nobis" in: *Bullarium, Privilegiorum ac Diplomatum Romanorum Pontificum amplissima collectio*, hg. v. C. COCQUELINES, 4/II (Rom 1743) 204b.

² Vgl. z.B. die Konstitution *Dei Filius* des Ersten Vatikanums (DH 3006), die das

Entstehung dieses "Offenbarungsdekretes" zeigt jedoch, daß man mit diesem Beschluß keineswegs eine vollständige Behandlung der theologischen Autoritäten intendierte. Entscheidend für den theologischen Reduktionismus dieses Dokumentes waren politische Erwägungen.

Ursprünglich hatten die römischen Legaten mit Billigung des Papstes den Vorschlag unterbreitet, über die Autoritäten in der dogmatischen Beweisführung zu debattieren. Im Blick auf das kirchliche Lehramt schlugen sie vor, zu differenzieren in Konzilsentscheidungen, päpstliche Dekretalen und kirchliche Traditionen. Aber schon am 3. März kamen in der Sitzung der Kardinalsdeputation Bedenken auf: Man befürchtete ein Aufflammen des alten Streites über das Verhältnis von Papst und Konzil. Die Legaten sahen nun ihrerseits die Gefahr, daß die konziliare Theorie auf die Tagesordnung des Konzils kommen könnte. Man einigte sich darauf, die Methodendiskussion abubrechen und direkt in die Beratung einzelner Dogmen einzusteigen. Somit liegt uns im Dekret der Sessio IV des Konzils von Trient sozusagen ein theologisches Fragment vor.³ Zudem werden darin Schrift und Tradition im Rahmen der Offenbarungslehre und nicht unter dem Gesichtspunkt einer theologischen Erkenntnistheorie behandelt, so sehr sachlich auch beides zusammengehört.

Den defizitären Charakter des Offenbarungsdekretes deuten die Veröffentlichungen der vierten Sitzung selbst an. Während nämlich in dem erwähnten ersten Dekret neben der Schrift lediglich allgemein von den ungeschriebenen Überlieferungen die Rede ist, verleiht das zweite Dekret der Alten Kirche eine besondere Autorität, und zwar auf zweierlei Weise. Zum einen wird die Vulgata als Produkt der lateinischen patristischen Tradition zur maßgeblichen Bibelausgabe erklärt. Zum anderen wird der einmütige Konsens der Väter zur Norm der Schriftauslegung erhoben.⁴ Wie sich nun diese

Konzil von Trient (DH 1501) zitiert. Noch die Enzyklika *Humani generis* (1950) unterstreicht die Zweiheit der "Quellen der göttlich offenbarten Lehre": Heilige Schrift und göttliche Überlieferung (DH 3886).

³ Vgl. Hubert JEDIN, *Geschichte des Konzils von Trient II: Die erste Trienter Tagungsperiode 1545/47* (Freiburg 1957) 9–82.

⁴ Vgl. DH 1507: CT sess.4, decr. 2: *Decretum de vulgata editione Bibliorum et de modo interpretandi s. Scripturam* (*Conciliorum oecumenicorum decreta*, hg. v. G. ALBERIGO u.a. (Bologna 1973) 664): "Praeterea ad coercenda petulantia ingenia decernit, ut nemo, suae prudentiae innixus, in rebus fidei et morum, ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium, sacram Scripturam ad suos sensus contorquens, contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia, cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum, sanctarum, aut etiam contra unanimum consensum Patrum Scripturam sacram interpretari audeat".

Autorität der Kirchenväter in ihrem Konsens zu den *sine scripto traditionibus* verhält, wird nicht erklärt. Jedenfalls deuten die Konzilsväter mit der Erwähnung des *unanimis consensus patrum* selbst an, daß sie in ihrem ersten Dekret über Schrift und Tradition nicht zugleich das Problem der theologischen Autoritäten geklärt haben.

Im Gefolge des Konziles von Trient wird der *consensus patrum* den Theologen vor allem durch die *Professio Tridentina* zu Bewußtsein gebracht, die eingangs des Kapitels zitiert ist. Wer sie ablegte, verpflichtete sich damit, die Schrift nicht anders als gemäß dem einmütigen Väterkonsens aufzufassen und auszulegen.⁵

Was das Konzil aus den genannten Gründen nicht geleistet hat, nämlich eine umfassende Darstellung der Autoritäten in der dogmatischen Beweisführung zu geben, das hat der dominikanische Theologe Melchior Cano zu Wege gebracht.

2. Melchior Cano: *Die auctoritas sanctorum veterum als locus theologicus*

Als in Trient das Dekret über Schrift und Tradition promulgiert wurde, hatte Cano bereits zehn Jahre als Philosophie- und Theologielehrer in Valladolid und drei Jahre auf dem Lehrstuhl der Thomisten in Alcalá gewirkt. Noch im selben Jahr, 1546, siedelte er nach Salamanca über, um den Lehrstuhl seines verstorbenen Lehrers Francisco de Vitoria zu übernehmen. Dort kommentierte er unter anderem die Summa des Thomas von Aquin. Seit 1551 nahm er dann im Auftrag Karls V. als theologischer Berater am Konzil von Trient teil. Nach der Vertagung des Konzils (28. April 1552) wurde er vom Kaiser auf den Bischofsstuhl der Kanarischen Inseln berufen, trat aber sein Amt nicht an, vermutlich, um sich seinen theologischen Studien widmen zu können. 1554 wird er Regens Studiorum im Konvent San Gregorio in Valladolid. Im Jahre 1559 zum Provinzial seines Ordens gewählt, wurde er ein Jahr später vom Papst bestätigt. Noch im selben Jahr starb er.⁶

⁵ Professio fidei Tridentina in Pius' IV. Bulle "Iniunctum nobis" (BullCocq 4/II, 204b). Freilich war dies schon vor Trient ein Gemeinplatz: vgl. z.B. J. DRIEDO, *De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus* (Löwen 1566) (Werkausgabe, ed. Br. Gravius) fol. 314v u. 316r: Die Schrift sei auszulegen "secundum traditionem universalis ecclesiae aut secundum antiquam christianorum scholam".

⁶ Zum Leben und Wirken Canos vgl. C. GUTIÉRREZ, *Espanoles en Trento* (Corpus Tridentinum Hispanicum 1) (Valladolid 1951) 814–841; Bernhard KÖRNER, *Melchior Cano, De locis theologicis. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre* (Graz 1994) 69–75.

Seit den vierziger Jahren hat Cano an seinem Hauptwerk *De locis theologicis* gearbeitet. Als er starb, war er bis zum 12. Buch gelangt. Die im ersten Buch angekündigten Bücher 13 und 14 konnte er nicht mehr fertigstellen. Canos Ausführungen über die Autorität der Kirchenväter finden sich im siebten Buch von *De locis theologicis*.

Die loci theologici: Absicht und Aufbau

In *De locis theologicis* knüpft Cano an die rhetorische Tradition der *loci communes* an. Ausdrücklich erwähnt er die aristotelische Topik. Die *loci communes* sind – so stellt er klar – “quasi argumentorum sedes et notas, ex quibus omnis argumentatio ad omnem disputationem inveniretur” (LTh I,3,1).⁷ Wie sich also in den *loci communes* die Argumente für jegliche Disputation finden, so möchte Cano die *peculiares loci theologiae*, also die besonderen Loci der Theologie, erörtern. Diese sind “tamquam domicilia omnium argumentorum theologico-rum, ex quibus theologi omnes suas argumentationes (. . .) invenient” (ebd.). In ihnen findet man demnach alle Argumente, die man für den theologischen Diskurs benötigt.⁸

Im folgenden zählt Cano die theologischen Loci auf. Diese Liste wird denjenigen überraschen, der mit der protestantischen Loci-Tradition seit Melanchthon, aber auch den Loci bei Eck und Ferber vertraut ist. Bei diesen stehen die Loci für eine materiale Prinzipienlehre: Die Prinzipien, die erörtert werden, sind wesentliche Maximen und Inhalte des Glaubens. Canos Prinzipienlehre in den Loci ist hingegen formaler Art. So behandelt er folgende Loci: an erster Stelle die Autorität der Heiligen Schrift. Darauf folgen zweitens die Autorität der mündlichen Überlieferung Christi und der Apostel, drittens die Autorität der katholischen Kirche, viertens die Autorität der Konzilien,

⁷ Vgl. CICERO Top. 7: “quasi sedes, e quibus argumenta promuntur”.

⁸ CANO hebt in LTh I,3,1 seine *loci theologici* von den *loci communes* anderer Autoren – Melanchthon und Calvin werden *e Lutheranis* neben den *plurimi e nostris* genannt – ausdrücklich ab: “Non enim in hoc opere de locis communibus, qui de universa re tractari solent, seu de capitibus rerum illustrium, quae nunc etiam communes appellantur loci, ut de iustificatione, de gratia, de peccato, de fide deque aliis huius generis nos disputatoribus pollicebamur (id quod e nostris fecere plurimi, e Luteranis non modo Philippus, sed Calvinus etiam fecit, homines non parum eloquentes, impii tamen, ut Lutheri discipulos possis agnoscere), sed, quemadmodum Aristoteles in Topicis proposuit communes locos, quasi argumentorum sedes et notas, ex quibus omnis argumentatio ad omnem argumentationem inveniretur, sic nos peculiares quosdam theologiae locos proponimus, tamquam domicilia omnium argumentorum theologicorum, ex quibus theologi omnes suas argumentationes, sive ad confirmandum, sive ad refellendum, invenient.”

insbesondere der allgemeinen Konzilien, und fünftens die Autorität der Römischen Kirche. An sechster Stelle nennt er dann die uns hier interessierende *auctoritas sanctorum veterum*. Mit der Autorität der scholastischen und kanonistischen Theologen als siebentem Locus schließt er die Liste der *loci theologici proprii* ab. Es folgen noch drei *loci theologici alieni*: die *ratio naturalis*, die Autorität der Philosophen und die Autorität der menschlichen Geschichte, der *humana historia*.

Aufgrund des formalen Charakters dieser Prinzipienlehre gewinnen die Loci bei Cano den Charakter einer theologischen Erkenntnisquelle, während sie in der melanchthonischen Loci-Tradition inhaltliche Leitgedanken wiedergeben.

Diesen Kontext muß man sich gegenwärtig halten, wenn man die Autorität zu würdigen versucht, die Cano den Kirchenvätern zuschreibt. Ich werde auf die Beziehung der *auctoritas veterum* zu den übrigen *loci theologici* bei Cano später noch eingehen. Doch zuvor erscheint es ratsam zu betrachten, was der spanische Theologe zur *auctoritas veterum* zu sagen hat.

Der Aufbau des siebten Buches

Er hält sich dabei an das übliche Schema des hochmittelalterlichen *articulus*.⁹ In einem ersten Schritt nennt er die Gegenargumente, die von "häretischer, insbesondere lutherischer" Seite vorgebracht werden. Cano referiert folgende Einwände:

Erstens sei nach Augustinus, Hieronymus und Thomas aus der Lehre der Väter allenfalls ein *argumentum probabile* zu gewinnen. Zweitens gebe es Fälle, in denen die Mehrheit der Väter geirrt habe, so in bezug auf die Dauer der Weltschöpfung oder auf die Schau des Wesens Gottes durch Mose. In beiden Fällen werde – den Gegnern des Väterargumentes zufolge – die gegenteilige Meinung des Augustinus von der Kirche und den Theologen für probabel gehalten. Drittens gebe es sogar Beispiele dafür, daß die Väter samt und sonders geirrt hätten. So sei nach der Meinung aller Väter Maria in Erbsünde empfangen worden. Dieses Argument habe Erasmus gegen den Väterbeweis angeführt. Viertens könne die Schriftauslegung der Väter gar nicht frei

⁹ Vgl. hierzu M.-D. CHENU, *Das Werk des heiligen Thomas von Aquin* (Heidelberg/Graz 1960) 91–103. Zum Aufbau der Argumentation bei Cano vgl. J. BELDA PLANS, "La estructura lógico-formal del método teológico según Melchor Cano", in: *El método en teología. Actas del I. Simposion de Teología Histórica* (Valencia 1981) 283–288. Gegenüber dem Hochmittelalter sind zur Zeit Canos die drei Schritte umfangreicher geworden.

von Irrtum sein, weil ja nur die Heilige Schrift, inspiriert durch den Heiligen Geist, immer die Wahrheit enthalte.

In einem zweiten Schritt, der gleich noch im einzelnen dargestellt wird, legt Cano die These seiner eigenen Position vor und bringt dafür (autoritätsbegründete) *testimonia* und (vernunftbegründete) *rationes*. Im dritten Schritt erfolgt eine Auseinandersetzung mit den Gegenargumenten. Cano verbindet den zweiten und den dritten Schritt, indem er durch die Darlegung seines eigenen Standpunktes bereits einen Teil der anfangs referierten Einwände hinfällig macht.

Zur Bestimmung der Autorität von Väteraussagen sind nach Cano zweierlei Differenzierungen nötig. Zum einen müsse man hinsichtlich des Subjektes unterscheiden, ob ein bestimmter Standpunkt von einem einzelnen Vater, von mehreren oder von allen vertreten werde.¹⁰ Zum anderen sei im Blick auf den Gegenstand zu prüfen, ob es sich lediglich um philosophische Lehren oder um Aussagen des Glaubens und der Theologie handelt.¹¹ Im Falle von Aussagen des Glaubens und der Theologie sei weiterhin zu unterscheiden, ob die Aussage den Glauben nur unwesentlich berührt oder ob der Gegenstand zur *fides et doctrina catholica* zu zählen ist bzw. aus ihr hergeleitet werden kann.¹²

Aufgrund dieser Differenzierungen legt Cano seinen Standpunkt in sechs Konklusionen dar. Das argumentative Gewicht liegt auf der fünften und der sechsten Konklusion. In ihnen legt er dar, in welchen Fällen Aussagen der Kirchenväter Unfehlbarkeit zugeschrieben werden kann. In den ersten vier Konklusionen hingegen geht er auf diejenigen Fälle ein, in denen Väteraussagen irrig sein können.

Die vier Konklusionen über die Irrtumsfähigkeit der Väter

In diesen vier Konklusionen verteidigt Cano die Autorität der Kirchenväter dadurch, daß er ihre Grenzen aufzeigt.¹³

¹⁰ LTh VII,2,1 (214a).

¹¹ LTh VII,2,2 (214a).

¹² LTh VII,2,3 (214a). Nach CANO ist die Unterscheidung zwischen "quae vere ad fidem spectant doctrinamque catholicam" und "quae nec fidei dogmata sunt neque ex illis derivantur" nicht einfach. Als Regel könne gelten, daß zur *fides* das gehört, was die Apostel schriftlich oder mündlich (*vel scripto vel verbo*) der Kirche überliefert haben bzw. was daraus mit Sicherheit (*certa connexione*) abgeleitet werden kann (LTh VII,2,4 [214a–215a]). Dieselbe Unterscheidung zu den Arten von Wahrheiten in der Theologie findet sich bei CAJETAN, *De conceptione Beatae Mariae Virginis* c.1 und 2, in: *Opuscula Omnia* II, tract.1 (Lyon 1562) 137f.

¹³ Vgl. die Überschrift zu c.3: "Certis conclusionibus Patrum auctoritatem definit atque defendit simulque satisfacit argumentis capituli primi".

So lautet die erste Konklusion: Die Autorität der Kirchenväter, sei es einiger weniger oder mehrerer, liefert keine sicheren Argumente, wenn es um etwas geht, das mit natürlichen Fähigkeiten erkannt werden kann. Sie ist nur in dem Maße beweiskräftig, in dem auch die mit ihr übereinstimmende natürliche Vernunft überzeugt.¹⁴ Die Autorität der Kirchenväter wird demnach zunächst negativ von ihrem Gegenstand her bestimmt. Im Bereich des "natürlichen" Wissens haben sie keine besondere Autorität.

In der folgenden Konklusion begrenzt er die *auctoritas veterum* von ihrem Subjekt her: Wenn man sich lediglich auf einen oder zwei Väter stützt, gewinnt man nur ein probables Argument, und zwar auch dann, wenn die Aussage die Heilige Schrift oder eine Glaubenslehre betrifft.¹⁵ Mit dieser Konklusion geht Cano auf den ersten Einwand ein, dem zufolge Augustinus und Thomas dem Väterargument nur Probabilität, aber keine Gewißheit zuschrieben. Cano weist darauf hin, daß Männer wie Origenes, Rufinus und Eusebius, durch das *Decretum Gelasianum* approbierte Väter, mit Sicherheit geirrt hätten. Solche Irrtümer seien allerdings bei den Kirchenvätern nur im Blick auf solche Gegenstände denkbar, die zu der Zeit noch nicht durch die Kirche definiert waren.¹⁶ Cano macht sich in diesem Zusammenhang auch den vierten Einwand zu eigen: Allein die kanonischen Autoren seien stets vor Irrtümern bewahrt worden. Ihnen seien die übrigen Schriftsteller unterlegen.

In der dritten Konklusion grenzt Cano den Subjektbereich der Väterautorität noch weiter ein: Auch die Autorität vieler Kirchenväter reicht, wenn die restlichen wenigen ihnen widersprechen, nicht aus, um dem Theologen sichere Argumente zu verschaffen.¹⁷

In der vierten Konklusion lenkt er den Blick wieder auf den Gegenstand: Selbst die Autorität aller Kirchenväter kann in Fragen, die

¹⁴ LTh VII,3,1 (215a): "Sanctorum auctoritas, sive paucorum sive plurimum, cum ad eas facultates affertur, quae naturali lumine continentur, certa argumenta non supeditat, sed tantum pollet quantum ratio naturae consentanea persuaserit." Ähnlich THOMAS VON AQUIN, z.B. In II Sent. D.14, q.1, a.2c ad 1; De artic. 42, prooem.; II-II,11,2 ad 3; Quodl. XII,7,1 ad 1. Vgl. E. MÉNARD, *La Tradition. Révélation, écriture, église selon saint Thomas d'Aquin* (Brügge/Paris 1964) 198.

¹⁵ LTh VII,3,4 (215b): "Unius aut duorum sanctorum auctoritas, etiam in his quae ad Sacras Literas et doctrinam fidei pertinent, probabile quidem argumentum subministrare potest, firmum vero non potest." Etwas später: "Aliud est autem unius, aut duorum sanctorum privatum dogma repellere, quod hac secunda conclusione aliquando licere dicimus, aliud vero contra omnium communem fidem et doctrinam dicere".

¹⁶ Vgl. THOMAS, STh II-II,11,2 ad 3.

¹⁷ LTh VII,3,9 (217b): "Plurium sanctorum auctoritas, reliquis licet paucioribus reclamantibus, firma argumenta theologo sufficere et praestare non valet."

kaum oder nur am Rande (*minime*) den Glauben betreffen, allenfalls zu Wahrscheinlichkeit, nicht aber zu Sicherheit zu verhelfen.¹⁸ Ein solcher Fall einer nur peripher zum Glauben gehörigen Frage sei die Lehre von der unbefleckten Empfängnis Mariens, weil sie sich aufgrund der Heiligen Schrift oder den apostolischen Traditionen weder bestätigen noch widerlegen lasse. Speziell diese Bemerkung erweckt den Eindruck, Cano habe sich bei der Aufstellung seiner Prinzipien an den Fakten orientiert. Da nun einmal festzustehen scheint, daß alle Kirchenväter sich im Blick auf die Empfängnis Mariens geirrt haben, blieb ihm nur noch eine Möglichkeit, um die Autorität der Kirchenväter zu retten: Der Gegenstand muß aus dem Geltungsbereich der Väterautorität herausgenommen werden.

In diesen ersten vier Konklusionen hat Cano im einzelnen aufgeführt, in welchen Fällen der Rückgriff auf die Autorität der Kirchenväter nicht zu einem sicheren Argument verhilft. Insoweit greift er positiv die eingangs referierte Gegenposition auf.

Die Konklusionen über die "Unfehlbarkeit" der Kirchenväter

In der fünften und sechsten Konklusion nennt Cano die Bedingungen, unter denen Aussagen der Kirchenväter Unfehlbarkeit zuzusprechen ist. Die fünfte Konklusion lautet: In der Auslegung der Heiligen Schrift liefert das übereinstimmende Verständnis aller Kirchenväter

¹⁸ LTh VII,3,10 (218a): "Omnium etiam sanctorum auctoritas in genere quaestionum, quas ad fidem diximus minime pertinere, fidem quidem probabilem facit, certam tamen non facit." Der Ausdruck *minime ad fidem pertinere* ist sehr vage. Langs Übersetzung "nicht zum Glauben gehören" geht wohl zu weit (A. LANG, *Die loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises* [Münchner Studien zur historischen Theologie 6] (München 1925) 150). Körner meint, Cano habe seine Konklusionen so formuliert, "daß sie mit den historisch erhebbaren Tatsachen übereinstimmen; wenn nachgewiesen werden kann, daß in bestimmten Fällen die Väter in mehr oder weniger großer Zahl geirrt haben, dann muß eben die Zahl der Fälle, in denen die Autorität der Väter für beweiskräftige Argumente in Anspruch genommen werden kann, verringert werden" (KÖRNER 1994, 225). Eine solche Anpassung der Prinzipien an die Fakten dürfte vor allem hinter der vierten Konklusion stehen. CANO hatte sich mit Erasmus' Hinweis auf den Konsens der Kirchenväter über die Empfängnis Mariens im Stande der Erbsünde auseinanderzusetzen. Vgl. LTh VII,1,5 (213a/b). Da er selbst diese Lehre ablehnte, mußte er eine Bedingung konstruieren, nach der selbst die Gesamtheit der Kirchenväter in einer theologischen Frage irren kann. Er löst nun das Problem, indem er sagt: Auch der Väterkonsens kann sich auf eine irrige Ansicht beziehen, nämlich dann, wenn es sich um einen Gegenstand handelt, der *ad fidem minime pertinet*. Der Gnadenstand Mariens bei ihrer Empfängnis ist nun für Cano eine nur peripher zum Glauben gehörige Frage. Vgl. LTh VII,1,5 (213a/b). Vgl. auch die Rede von den *divinae legis quaestiunculae* im Anschluß an Vinzenz von Lérins.

dem Theologen das allersicherste Argument zur Bekräftigung theologischer Behauptungen.¹⁹ Es werden also zwei Bedingungen für das Vorliegen irrtumsloser Väteraussagen genannt. Im Blick auf das Subjekt muß es sich um alle Kirchenväter handeln. Der Gegenstandsbereich wird auf die Schriftauslegung eingegrenzt. In der sechsten und letzten Konklusion formuliert Cano lapidar: Alle Väter gemeinsam können in einer Glaubenslehre nicht irren.²⁰

Die beiden letzten Konklusionen lassen sich somit zusammenfassen: Eine Väteraussage ist nach Cano dann mit Sicherheit irrtumslos, wenn alle Kirchenväter in ihr übereinstimmen und es sich um eine Schriftauslegung und/oder eine Glaubenslehre handelt.

So wie die Konklusionen hier referiert wurden, sind sie bloße Thesen. Was sind nun die Gründe, mit denen Cano diese Thesen untermauert?

Die Begründung der auctoritas veterum

Zunächst einmal ist grundsätzlich zu beachten, daß es sich bei dem Väterargument um ein Autoritätsargument handelt. Auf die Bedeutung der *probatio ex auctoritate* für die Theologie ist Cano bereits grundlegend im ersten Buch der *Loci theologici* eingegangen. Im Anschluß an Thomas von Aquin stellt er dort fest, daß die Argumentation *ex auctoritate* der Theologie angemessen sei, weil sie ihre Prinzipien durch Offenbarung gewonnen habe.²¹ Weshalb und inwiefern nun aber gerade den Kirchenvätern die Dignität einer theologischen Autorität zukommt, macht Cano durch eine ekklesiologische Argumentation deutlich.

Ein Irrtum der Väter, schreibt er, würde ja einen Irrtum der Kirche bedeuten, deren Lehrer die Väter seien: "Wer den Geist der Wahrheit den Heiligen in ihrer Gesamtheit bei der Auslegung der Heiligen

¹⁹ LTh VII,3,11 (219a): "In expositione Sacrarum Literarum communis omnium sanctorum veterum intelligentia certissimum argumentum theologo praestat ad theologicas assertiones corroborandas".

²⁰ LTh VII,3,36 (227b): "Sancti simul omnes in fidei dogmate errare non possunt."

²¹ Vgl. LTh I,2 (1b). Zu THOMAS VON AQUIN vgl. De ver. 14.2 ad 9: "Fides est argumentum (...) in quantum ratio assentit alicui ex hoc quod est a Deo dictum: et sic ex auctoritate dicentis efficitur assensus in credente, quia etiam in dialecticis aliquid argumentum ab auctoritate sumitur." Und vor allem STh I.1.8 ad 2: "Argumentari ex auctoritate est maxime proprium huius doctrinae, eo quod principia huius doctrinae per revelationem habentur." Vgl. J. F. BONNEFOY, "La théologie comme science et l'explication de la foi selon saint Thomas d'Aquin", *Ephemerides Theologicae Lovaniensis* 14 (1937) 421–446; 600–631; 15 (1938) 491–516; hier bes. 622.

Schrift abspricht, der versagt zweifellos denselben Geist der Kirche".²² Die Kirchenväter sind für die Kirche, was das Augenlicht für den Körper ist. Wer aber den Augen die Sehkraft nimmt, der verdunkelt den ganzen Körper.²³ Die Kirche aber – so hat Cano bereits in dem Abschnitt über die Autorität der Konzilien deutlich gemacht – kann im Letzten nicht irren, weil Gott ihr immer beisteht.²⁴

Die Kirchenväter sind demnach ein unentbehrlicher Teil des *corpus*, das die Kirche ist. Ihre Unentbehrlichkeit ergibt sich aus ihrem Bezug zur Heiligen Schrift. Der spanische Theologe erinnert daran, daß der rechte Kanon der Heiligen Schrift den Vätern zu verdanken sei. Die Überlieferung der Bücher wäre aber sinnlos, wenn nicht auch ihrer wahrer Sinn verbürgt wäre. Deshalb ist den Vätern beides verheißen worden: das Wort und der Geist. Demnach kann man bei den Vätern nicht nur den Kanon der Schrift finden, sondern auch ihre rechte Auslegung. Der Glaubenssinn der Väter – so betont Cano – ist der Sinn der Heiligen Schrift selbst,²⁵ nämlich der Sinn des Heiligen Geistes.²⁶

Wenn Cano behauptet, ein Irrtum der Väter in ihrem Konsens hieße ein Irrtum der Kirche, möchte er damit sagen, die Väter seien die Kirche in ihrer Zeit? Was ist dann aber mit dem Kirchenvolk? Zählt es für ihn nicht als Kirche? Wie aus seinen Ausführungen über den *sensus fidelium* zu ersehen ist, mißt er gerade dem Glauben des Volkes eine große Bedeutung bei. Aber – so stellt er klar – wo ein schwieriger Sachverhalt nur von den theologisch Gebildeten explizit geglaubt werden kann, da muß eben auf deren Aussagen rekurriert werden.²⁷

Mit dieser Überlegung berühren wir den Konsensbegriff, den Cano immer wieder verwendet. Ein Konsens in der Kirche hat für ihn dann kriteriologische Bedeutung, wenn er den Konsens der Kirche wiedergibt bzw. repräsentiert. Dies gilt nach Cano zum Beispiel für den Konsens der Väter eines allgemeinen Konzils.²⁸ Ähnlich ergibt

²² LTh VII,3,36 (227b): "Qui spiritum veritatis sanctis omnibus in scripturae sacrae interpretatione negat, hic sine dubio eundem spiritum Ecclesiae tollit".

²³ Ebd.: "(...) quemadmodum qui ab oculis videndi munus aufert, hic reliquas etiam omnis corporis partes obscurat".

²⁴ LTh V,5,6 (158a): "Sed Ecclesia quoque unum corpus est, cuius spiritus Deus est, qui Ecclesia semper assistit".

²⁵ LTh VII,3,33 (226b).

²⁶ LTh VII,3,11 (219a): "(...) quippe cum sanctorum omnium sensus Spiritus Sancti sensus ipse sit."

²⁷ Vgl. LTh VII, 3,33 (226a).

²⁸ Vgl. z.B. die Rede vom *sensus communis fidelium* bei der Autorität der Katholischen

sich auch die Bedeutung des Konsenses der Kirchenväter daraus, daß er den Konsens der Kirche zu ihrer Zeit darstellt.

Cano kann einmal davon sprechen, daß er das Konsensargument nicht begründen brauche. Es sei evident. In der Tat ist es ein alter Gedanke, daß das nicht falsch sein könne, worin alle übereinstimmen. Er findet sich schon bei Plato, Aristoteles, den Stoikern.²⁹ In die christliche Theologie hat er spätestens durch Vinzenz von Lérins Eingang gefunden: In seinem *Commonitorium* schreibt er, wahrhaft und eigentlich katholisch sei das, "was überall, was immer und was von allen geglaubt worden ist".³⁰

In der Linie dieser konsensustheoretischen Tradition erscheint das Argument für die Unfehlbarkeit der Kirchenväter plausibel. Das Konsensusargument steht allerdings bei Cano in einer Spannung zu anderen Aussagen: Der Konsens, schreibt Cano, sei keine Frage der *multitudo*. Nicht die Zahl, sondern die Bedeutung derer, die den Konsens bilden, sei ausschlaggebend.³¹

Worin liegt nun aber die besondere Bedeutung der Kirchenväter gegenüber den übrigen *doctores ecclesiastici*? Die Bedeutung der Kirchenväter ergibt sich aus ihrem Alter. "Am größten ist nämlich die (Beweis-)Kraft und Autorität des Alten, und wo es dem Neuen widerstreitet, ist es ohne Zweifel vorzuziehen."³²

Kirche (LTh 4,1,1 [107a]); *concordis omnium theologorum scholae de fide aut moribus sententia* zur Autorität der scholastischen Theologen (LTh VIII,4,4 [237a]).

²⁹ Vgl. Ruth SCHIAN, *Untersuchungen über das argumentum e consensu omnium* (Spudasmata 28) (Hildesheim 1973).

³⁰ *Commonitorium* 27,4 (CCL 64,149,24–26).

³¹ So ist bei Konzilien nicht die Zahl der Konzilsväter, sondern die päpstliche Bestätigung entscheidend. Vgl. LTh V,5,9–10 (160a/b), bes. 19 (160b): "Non enim numero haec iudicantur, sed pondere. Pondus autem Concilii dat Summi Pontificis et gravitas et auctoritas: quae si adsit, centum patris satis sunt; sin desit, nulli sunt satis, sint quamlibet plurimi". Auch bei den scholastischen Theologen könne sich die Wahrheit bei einer Minderheit finden. Vgl. LTh VIII,4,2 (236a): "Videlicet in scholastica disputatione plurium auctoritas obruere theologum non debet: sed si paucos viros modo graves secum habeat, poterit sane adversum plurimos stare. Non enim numero haec iudicantur, sed pondere."

³² LTh VII,3,35 (227a): "Sed et in his, quae vel apud homines fide creduntur, nonnihil facere solet testium multitudo, maxime seniorum. Nam veterrimi quique solent esse gravissimi. Iuniores autem, quasi pueri, si speciem afferant veritatis, non est illa quidem protinus repudianda; vetustas tamen suo loco conservanda est. Maxima enim est vis et auctoritas vetustatis, et ubi cum novitate certet, est illa sine dubio praeferenda." Vgl. auch LTh XII,2,5 (398a): Die auf übernatürliche Offenbarung gegründete Theologie sei deshalb den anderen Disziplinen überlegen, weil die *auctoritas divina*, auf die sie sich stützt, nicht nur begründungsstärker ("potior") sei, sondern auch älter ("antiquior").

Wenn nun Cano das Altersargument aufgreift, stellt sich die Frage, welchen Charakter es bei ihm hat? Man könnte vermuten, daß wir es hier mit dem verbreiteten Pristinismus zu tun haben, der die Anfänge der Kirche idealisiert und ihre Geschichte als Abfall von der ursprünglichen Höhe deutet.³³ In einem solchen Denken ist es nicht eigentlich das Alter, das verehrt wird, sondern im Gegenteil die Jugendlichkeit. Die Alten sind diejenigen, die lebten, als die Welt, dieser *mundus senescens*, noch jung war. Und die *veteres* der Kirche sind entsprechend diejenigen, die in der Nähe zum Ursprung der Kirche in Christus lebten und bei denen man deshalb die eigentlich christliche Lehre und Praxis noch unverfälschter, noch unverdorben zu finden hofft. Für einen solchen christlichen Primitivismus gibt es jedoch bei Cano keinen Beleg. Im Gegenteil legt er eine gewisse Abneigung gegen eine Idealisierung der frühen Kirche an den Tag. Für das Inquisitionsverfahren gegen seinen Ordensbruder Bartolomé Carranza schrieb Cano ein Gutachten über Carranzas *Catechismo Christiano* (1558). Mit aller Schärfe kritisiert Cano Carranzas Berufung auf den vorbildlichen und normativen Charakter der frühen Kirche. Diese Passagen gehören nach Cano sogar zu den gefährlichsten Stellen des Werkes.³⁴

Nimmt man zu dieser Ablehnung eines theologischen Pristinismus noch die gesamte Art hinzu, wie Cano Theologie und Kirchenpolitik betreibt, dann kann man kaum anders als das Altersargument bei Cano für archäolatrisch zu halten. Das Alte scheint unreflektiert einfach deshalb so hochgeschätzt zu werden, weil es alt ist. Es erscheint als Ausdruck eines theologischen Konservatismus und Traditionalismus.

Cano verbindet, wie schon sein Lehrer Vitoria, thomistische mit humanistischen Gedanken. In der Tradition des Aquinaten sieht er die *auctoritas scripturae* in unabdingbarer Relation zur Autorität der Kirche bzw. der kirchlichen Tradition. So schreibt Thomas von Aquin: "Sed omnibus articulis fidei inhaeret fides propter unum medium, scilicet propter veritatem primam propositam nobis in

³³ Vgl. z.B. M.-H. VICAIRE, *L'imitation des apôtres. Moines, chanoines et mendiants IV^e-XIII^e siècles* (Paris 1963).

³⁴ Das Carranza-Gutachten ist ediert in: J. I. TELLECHEA IDÍGORAS, *Fray Bartolomé Carranza. Documentos Históricos VI* (Archivo Documental Espanol 33) (Madrid 1981) 225-364. Vgl. Ulrich HORST, "Die Loci Theologici Melchor Canos und sein Gutachten zum Catechismo Christiano Bartolomé Carranzas", *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 36 (1989) 47-92.

Scripturis secundum doctrinam ecclesiae intellectis sane.”³⁵ Die Glaubenswahrheit wird in der Schrift vorgelegt (*proposita in Scripturis*), die Schrift aber wird nur in der Kirche richtig verstanden (*Scriptura secundum doctrinam ecclesiae intellecta*). Die Autorität der Kirche bietet somit den hermeneutischen Schlüssel zur Schriftauslegung. Die *auctoritas patrum* nun wird begriffen als ein Sonderfall dieser Autorität der Kirche. Dementsprechend hat die Autorität der Kirchenväter gegenüber jenen Loci, die unmittelbar die Autorität der Kirche betreffen, eine nachgeordnete Bedeutung. Verglichen mit dem siebten Locus jedoch, der Autorität der scholastischen Theologen, kommt der *auctoritas veterum* eine höhere Bedeutung zu. Zwar repräsentiert auch der Konsens der scholastischen Theologen den Konsens der Kirche zu ihrer Zeit, aber der Konsens der Kirchenväter besitzt deshalb eine besondere Dignität, weil er den Konsens der Alten Kirche wiedergibt. Die Zeit der Alten Kirche aber ist die Zeit der Entstehung des Schriftkanons, auf den sich die Glaubenslehre auslegend bezieht. Obendrein ist gemäß einem allgemein akzeptierten Axiom dem Alten gegenüber dem Neuen der Vorzug zu geben.

Damit ist eine klare Unterscheidung zwischen den *veteres* und den scholastischen Theologen gegeben, und das stellt eine Neuheit in der Tradition des Thomismus dar. Die Thomisten vor Cano haben in der theologischen Beweisführung die Kirchenväter mit den scholastischen Lehrern zusammengefaßt. Es schien keinen Unterschied zu machen, ob man sich auf Augustinus oder auf Thomas von Aquin berief. Anders bei Cano: Er trennt scharf zwischen den *veteres* und den *theologi de scholia*.

In dieser Unterscheidung kommt der humanistische Einfluß bei Cano zum Tragen, der die Hochschätzung der Antike mit einem despektierlichen Blick auf das für dekadent gehaltene Mittelalter verbindet. So kritisiert auch der Spanier, ganz dem Zeitgeist entsprechend, die Sophisterei der *scholastici*. Allerdings beschränkt er diese Kritik auf die spät-scholastischen Autoren. Der übrigen scholastischen Theologie weist er in ihrer Autorität sogar den Rang eines *locus theologicus* zu, freilich wegen ihres geringeren Alters mit weniger Dignität als den *veteres*.

³⁵ STh II.II.5.3 ad 2. Ähnlich auch Heinrich von Gent und Duns Scotus. Vgl. M. SCHMAUS, "Die Schrift und die Kirche nach Heinrich von Gent", in: J. BETZ/H. FRIES (Hrsg.), *Kirche und Überlieferung* (Freiburg 1960) 211–234; A. VELLICO, "De regula fidei iuxta Joannis Duns Scoti doctrinam", *Antonianum* 10 (1935) 11–36. Auch Wilhelm Ockham erkennt die wesentliche Funktion der Kirche in der Vermittlung des Glaubens an. Vgl. P. van LEEUWEN, "L'église, règle de foi, dans les écrits de Guillaume Occam", *EThL* 11 (1934) 249–288.

Wahrscheinlich hat auch die Auseinandersetzung mit den Reformatoren in dieser Hinsicht eine Spur hinterlassen. Diese versuchten, wie wir gesehen haben, durch den Rückgriff auf die Väter ihre Zugehörigkeit zur wahren Kirche zu beweisen. Im Gegenzug mußte sich ein gegenreformatorischer Autor wie Cano, zumal einer, der sich für die Inquisition engagierte, um den Nachweis bemühen, daß die reformatorischen Lehren im Widerspruch zur Theologie der Kirchenväter stehen.

Canos *Loci theologici* galten im 17. Jahrhundert als Standardwerk für Fragen der theologischen Prinzipienlehre. Insbesondere seine Theorie der Väterautorität wurde in dieser Zeit häufig zitiert und nie in wesentlichen Punkten kritisiert.³⁶ Dies gilt auch für jene katholischen Theologen, die sich mit Calixts Theorie vom *consensus quinquesaecularis* auseinandergesetzt haben.

3. Calixts katholische Gegner

Veronius

Veronius hatte Calixts *Digressio de arte nova* zur Kenntnis genommen und dies, geschmeichelt von der Tatsache, daß seine Kontroversemethode auch in Deutschland ein Echo fand, zum Anlaß genommen, in der Neuauflage seiner *Méthode pour les controverses* von 1638 auch auf Calixt einzugehen.³⁷ Er ließ diese Schrift dem Helmstedter zukommen und lobte ihn im Begleitschreiben für sein irenisches Engagement.³⁸ Insbesondere äußerte er sich anerkennend über die *regulae*, mit denen Calixt die konfessionellen Kontroversen zu überwinden hofft, das Schrift- und das Traditionsprinzip.³⁹ Dieser positiven Einschätzung, die der Franzose in seinem Brief formuliert, stehen jedoch drei Einwände gegenüber, die er in der übersandten Schrift Calixt entgegenhält. Zunächst widerstreite der theologische Beweis aus dem kirchlichen Altertum der

³⁶ Vgl. die "Melchioris Cani Vindicationes quibus nonnullorum in ejus libros de locis Theologicis accusationes refellentur", die H. SERRY seiner Loci-Edition vorangestellt hat: *Melchioris Cani episc. Canariensis, ex Ordine Praedicatorum, Opera in hac primum editione clarius divisa, et praefatione instar Prologi Galeati illustrata* (Padua 1714). Canos Werk blieb bis weit ins 18. Jahrhundert hinein konkurrenzlos, als die *De locis theologicis dissertationes decem* des Löwener Jansenisten Johannes OPSTRAATEN 1738 in Lille posthum veröffentlicht wurden.

³⁷ Vgl. *Corps du droit controversé* I (Paris 1638) 541–545.

³⁸ Vgl. das Autograph in Gött. 2,295: "Laudo dominationem suam pacis esse et concordiae conciliationisque (. . .)".

³⁹ Vgl. ebd.: "(. . .) et facile, si regulis dominationis vestrae, scilicet scripturae aequissimi sunt si non iudices testes saltem sancti patres ecclesiae ad usque tempora saltem Chalcedonensis concilii, haereamus hisque nos iudicari patiamur, concordabimus."

lutherischen Lehre.⁴⁰ Sodann führe die Reduktion des unaufgebbaren Kernes der Lehre auf die alten Symbole zur neusten und schlimmsten aller Häresien, den von Marc Anton de Dominis begründeten Indifferentismus, denn durch die Beschränkung seines Glaubens auf die altkirchlichen Bekenntnisse und die Konsensartikel leugne Calixt die Kontroversartikel seines lutherischen Glaubensbekenntnisses.⁴¹ Und schließlich gelte für Calixt wie für seine Glaubensbrüder, daß er die Willkür an die Stelle der göttlichen Autorität der Kirche gesetzt habe.⁴²

Veronius' Übereinstimmung mit der lutherischen Kritik an Calixt erscheint frappierend: Wie diese weist der Franzose darauf hin, daß Calixt nicht der normativen Rolle des Augsburger Bekenntnisses für das Luthertum gerecht wird. Hatten die orthodoxen Lutheraner gegen Calixts Traditionsprinzip auf die autoritative Bedeutung ihrer gegenwärtigen Kirche hingewiesen, wie sie sie durch die Bekenntnisschriften und das landesherrliche Kirchenregiment definiert sahen, so gilt dies *mutatis mutandis* auch für Veron, der auf die Autorität der römischen Kirche verweist.

Eine ähnliche Argumentation begegnet uns auch bei Veit Erbermann, freilich in größerer Differenziertheit und in petrinischer Zuspitzung der kirchlichen Autorität.

⁴⁰ Vgl. *Corps* 542: "Ce sien principe [Schrift und Vätertradition] est contraire à la confession d'Augsbourg et à toutes les confessions de foi des sectaires."

⁴¹ Vgl. ebd. 542: "Aussi Calixte renie tellement tous les articles controversés de sa confession de foi, qu'il ne réduit sa croyance qu'au symboles et aux points desquels nous convenons, niant tout le reste pour se décharger de toutes sortes de preuves." Ebd. 545: "Il se facha qu'elle [die Confessio Augustana] a été composée en cette façon et de tant d'articles. Au reste il se jette dans l'indifférence de religion à salut entre les églises contraires. Reniant la confession d'Ausbourg il se restreint aux symboles de Nicée, et de quelques points de doctrine définis aux premiers conciles (. . .) Il [Calixt] finit enclinant à l'indifférence de religion à salut entre tant de compagnies ou sectes Chrétiennes, inventées par de Dominis (. . .)". Vgl. ebd. Th.2, S.238 zum Indifferentismus: "Mais la qualité particulière de ce changement et de cette hérésie nouvelle nous y a obligé spécialement, car c'est la pire de toutes, enseignant une indifférence de religion à salut, qu'on soit Calviniste, Luthérien, Zuinglien, Protestant Anglais ou d'autres sectes, pourvu qu'on croye en un Dieu et un Christ (. . .). Cette nouvelle hérésie n'est qu'à deux doigts éloignée de l'athéisme." Ebd. 199 spricht er von der "troisième sectes des Neutralistes", die durch die Synode von Charenton gegründet worden sei.

⁴² Vgl. ebd. 545: Calixt habe recht zwar recht, wenn er in der *Digressio*, S. 251, behaupte "necessarium est quemvis in negotio fidei iudicium quoddam proprium formare", aber dieses *iudicium* sei weder der Grund (*fondement*) noch das Mittel (*Instrument*) des Glaubensaktes. Dies sei allein die Autorität Gottes, die etwas offenbare, was durch die Kirche vorgelegt werde. Die Kirche sei also allein das Formalobjekt des Glaubens. Den Vorwurf der Willkür erhebt er übrigens auch gegen Bellarmin, der ohne Hinweis auf die Kirche rein "philosophisch" aus der Heiligen Schrift Einwände gegen die Sektierer ableite. Vgl. ebd. Th.1, S.6–8 u. 18–20.

Veit Erbermann

Der Mainzer Jesuit hat seine Kritik an Calixt zuerst in Gestalt der *Anatomia Calixtina* vorgetragen, einer Sammlung von 144 Thesen, die unter seinem Vorsitz und seiner Verantwortung aufgestellt und verteidigt worden waren. Der *Anatomia* zufolge ist der ökumenische Weg, der dem Helmstedter vorschwebt, ein reines Hirnspinnst,⁴³ da er nicht den *iura pacis* Rechnung trage.⁴⁴ Die Kircheneinheit sei nämlich nicht, wie Calixt meine, durch theologische Beweisführung (*demonstratio*) zu erreichen, sondern allein durch Befehl und Autorität.⁴⁵

Ganz und gar täusche sich Calixt, wenn er meine, man sei sich in der Frage der Erkenntnisprinzipien einig.⁴⁶ Er wolle offenbar nicht wahrhaben, daß ein Katholik nicht einfach in unbestimmter Weise an die Tradition gebunden sei, sondern an die Lehrautorität der Kirche, wie sie im Papst als *iudex veritatis a Christo delegatus* institutionalisiert ist. Calixt erwarte offenbar von den Katholiken, daß sie eine Überzeugung aufgeben, die sie für unaufgebbar halten, nämlich die Unfehlbarkeit päpstlicher Entscheidungen in bestimmten Fragen. Unter dieser Bedingung kann ein Katholik jedoch nicht an Friedensgesprächen teilnehmen.⁴⁷

Den hiermit bereits angesprochenen ekklesiologischen Dissens erläutert Erbermann durch seine Kritik an der Bedeutung, die Calixt dem apostolischen Symbol zuschreibt. Wenn alle diejenigen zur Kirche gehören oder zumindest zu Einigungsverhandlungen zugelassen werden, die das Apostolikum anerkennen, dann wird, so der Mainzer, die Kirche durch Häresie zersetzt. Denn die meisten Häretiker pflegen sich unter dem Deckmantel des Symbols zu verbergen. Eine Kirche im Sinne Calixts wäre ein mehr als babylonisches Gemisch, ein Produkt macchiavellistischen Unglaubens und Wegbereiterin des Antichristen und des Atheismus.⁴⁸

Calixts grundlegender Fehler besteht nach Erbermann in seiner Ablehnung der kirchlichen Autorität.⁴⁹ Die Entscheidungsgewalt in Kontroversfragen weise der Helmstedter zwar gelegentlich der Alten Kirche, gelegentlich auch dem Kaiser und den Fürsten zu, eigentlich

⁴³ *Anatomia* 47: chimerica pacificatio.

⁴⁴ Vgl. ebd. A 2.

⁴⁵ Vgl. HENKE II 209.

⁴⁶ Vgl. *Anatomia* 8.

⁴⁷ Vgl. ebd. A 2.

⁴⁸ Vgl. ebd. 9 u. 12f.

⁴⁹ Vgl. ebd. 10.

jedoch demjenigen, der andere durch seine Argumente widerlegen kann. Da er diese Fähigkeit aber sich selbst zuschreibe, maße er sich selbst auch die unfehlbare Autorität in Glaubensfragen an.⁵⁰

Die Angriffe aus Mainz haben Calixt offenbar nicht von seiner Überzeugung abgebracht, in der Frage der theologischen Erkenntnisprinzipien mit seinen katholischen Gegnern übereinzustimmen.⁵¹ Er verfaßte deshalb eine zweiteilige Erwiderung auf die *Anatomia*.

Im Gegenzug präzisierte und erweiterte Erbermann in seinem *EIPHNIKON* seine Kritik. Die Wahrheit des apostolischen Symbols liege nicht, wie offenbar Calixt meine, im Wortlaut (*in verbis*), sondern in seinem Sinn und seiner Auslegung (*in sensu et explicatione*).⁵² Das Symbol als solches stelle eine bloße *regula fidei inanimis* dar, erst die Auslegung der Kirche mache sie zu einer *regula animata*.⁵³ Was Calixt für das verborgene innere Zeugnis des Heiligen Geistes halte, sei lediglich der *spiritus privatus*, von dem sich jeder Häretiker leiten lasse, was unweigerlich zum Synkretismus führe. Der Katholik hingegen wahre die Einheit und Integrität der Kirche, indem er ihr Zeugnis achte und sich auf diese Weise unter die Führung des wahren Geistes begeben.⁵⁴ Insbesondere Calixts Begrenzung der wahren Tradition auf die ersten fünf Jahrhunderte entspringe der Willkür seines *privatus spiritus*.⁵⁵

Hier tritt wiederum der fundamentale Gegensatz zwischen Calixt und Erbermann zutage: Während der Helmstedter die Entscheidung über die Erkenntnisprinzipien (Schrift und altkirchliche Tradition) und über einzelne Lehren dem Diskurs theologisch und logisch geschulter Gelehrter überläßt, stellt der Mainzer die akademische Entscheidung unter die Autorität der Kirche, wie sie sich im Papsttum kristallisiert. Entsprechend sieht jener den Weg zum Kirchenfrieden im theologischen Diskurs,⁵⁶ dieser aber in der Unterwerfung unter den Papst.⁵⁷

⁵⁰ Vgl. ebd. A 2.

⁵¹ Vgl. *Resp. Mog.* Th. 127.

⁵² Vgl. *Eirenikon* (1–3.Kap.).

⁵³ Vgl. ebd. 17.

⁵⁴ Vgl. ebd. 11; 13ff und 120.

⁵⁵ Vgl. ebd. 19.

⁵⁶ Daß der von Calixt vorgeschlagene diskursive Weg zum Kirchenfrieden scheitern muß, hat nach ERBERMANN das Kolloquium von Thorn deutlich vor Augen geführt. So in einem Brief, mit dem er sein *EIPHNIKON* Anfang 1646 (Postskript vom 11.1.1646) an Herzog August gesandt hat und der sich im Exemplar des *EIPHNIKON* der Bibl. Wolff. befindet.

⁵⁷ Vgl. *EIPHNIKON* 52 u. 63.

Da Calixt aber gerade Erbermanns petrinisch akzentuierten Kirchenbegriff im zweiten Teil seines *Responsum* zu widerlegen versucht hatte,⁵⁸ bemüht sich der Jesuit im zweiten Band seines *Irenicums* seinerseits darum, die göttliche Einsetzung des Papsttums sowie die Kontinuität und Stimmigkeit päpstlicher Entscheidungen aufzuzeigen.⁵⁹ Seine Kritik bündelt er noch einmal nach Calixts Tod in seinem *Kurtzen Beweyß*, der vor allem auf die Brüchigkeit eines Kirchenbegriffes abhebt, der auf dem Apostolikum als solchem gründet und nicht dessen Auslegung im "wahren, Catholischen Verstand" fordert.⁶⁰

Wir können somit resümieren: Zunächst erkennt Erbermann richtig, daß Calixts Traditionsprinzip, anders als dieser insinuierten möchte, die Entscheidung über theologische Streitfragen nicht der Alten Kirche überläßt, sondern dem einzelnen Theologen, der die Haltung der Alten Kirche interpretiert und seine Interpretation im theologischen Gespräch behaupten kann. Theologische Gespräche sind jedoch nach Erbermann, wie die Erfahrung zeige, nicht dazu geeignet, Einvernehmen zu erzielen. Deshalb delegiert ihm zufolge Calixts Traditionsprinzip die theologische Entscheidungsgewalt an die Willkür des einzelnen. Demgegenüber unterstreicht der Jesuit die Autorität der Kirche, wie sie vom Papst repräsentiert wird. Calixts Denken ist somit vom katholischen Selbstverständnis im Sinne Erbermanns durch einen fundamentalen Dissens getrennt, der jede Verständigung unmöglich macht.

Im Vergleich mit dem Tridentinum und Cano, aber auch mit Veron begegnet bei Erbermann ein neuer Akzent. Zwar bindet er wie die bisherige katholische Tradition die besondere Autorität der Väter an die Autorität der Kirche. Indem er jedoch die kirchliche Autorität in erster Linie im päpstlichen Lehramt verkörpert sieht, wird dieses zur autoritativen Auslegungsinstanz für den Väterkonsens. Erhob das Tridentinum den Väterkonsens zur Norm der Schriftauslegung, so erklärt Erbermann diese Norm zur *norma normata*. Als *norma normans* aber fungiert das unfehlbare päpstliche Lehramt.

Auch Ernst von Hessen-Rheinfels verweist gegenüber Calixts Traditionsprinzip auf die Unfehlbarkeit der Papstamtes, die er ihm

⁵⁸ Vgl. *Responsi maledicis Theologorum Moguntinorum Vindiciis oppositi pars altera* (Helmstedt 1645).

⁵⁹ Vgl. *Irenici Anticalixtini pars altera, h. e. S. apostolicae Romanae cathedrae infallibilitas summorumque Pontificum in fidei decretis concordia* (...) (Mainz 1646).

⁶⁰ *Kurtzer Beweyß* (...) *Daß die unfehlbare und stäts beharrliche Kirche Christi Nicht bey denen dem Hl. Römischen Stuel beypflichtenden Catholischen zu finden seye* (Mainz 1659) 14.

freilich, zumindest später gegenüber Leibniz, allein in seiner Funktion als Vorsteher eines allgemeinen Konzils zusprach.⁶¹ Diese Unfehlbarkeit erweise sich in der historischen Kontinuität und ständigen Übereinstimmung der katholischen Lehre.⁶² Dem stehe der typisch protestantische Subjektivismus Calixts gegenüber, der zu einem "abyssus von Konfusion" führe.⁶³ Auch der Landgraf hat erkannt, daß der consensus quinquesaecularis nicht einfach fertig zur theologischen Entscheidungsfindung bereitsteht, sondern erst durch den einzelnen Theologen bestimmt werden muß. Deshalb läuft auch das Werk des Helmstedters ihm zufolge auf das "privatum scrutinium" hinaus.⁶⁴ Den diskurstheoretischen Erkenntnisoptimismus Calixts teilt er offenbar ebensowenig wie Erbermann.

⁶¹ Vgl. Christoph von ROMMEL, *Leibniz und Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels: Ein ungedruckter Briefwechsel I* (Frankfurt a.M. 1847) 125f.

⁶² Vgl. ebd. I 67 mit Hinweis auf *Conversionis ad fidem Catholicam motiva Ernesti H. L.* (Köln 1652).

⁶³ Vgl. Wilhelm KRATZ, *Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels und die deutschen Jesuiten* (Stimmen aus Maria Laach, Erg.heft 117) (Freiburg 1914) 22.

⁶⁴ Vgl. ERNST an Calixt am 11.3.1652 (Bibl. Wolf. CG Extr. 84,10).

DRITTER TEIL

DIE *AUCTORITAS PATRUM* IN DER MODERNE
UND 'POST-MODERNE'

KAPITEL IX
VOM 17. ZUM 20. JAHRHUNDERT
DAS SCHEITERN VON CALIXTS THEORIE
UND SEINE GRÜNDE

*Traditionen wandeln ihre Gestalt mit dem Eintritt in die Moderne;
sie verändern ihren Charakter von elastischen Lebensformen zu
starren Monumenten.*¹

Aleida Assmann

Die zeitgenössische Kritik an Calixts Theorie kündigt bereits die Probleme der theologischen Patristik an, die sich in den folgenden Jahrhunderten zu den großen Fragen auswachsen sollten, an deren Beantwortung eine Selbstverständigung des Faches zu arbeiten hat: das ökumenische (2), das geschichtstheoretische (3) und das "ekklesial-akademische" Problem (4). Sie entsprechen im wesentlichen dem Kräftedreieck von Irenik, Geschichtsverständnis und Theologiebegriff, aus denen oben im zweiten bis fünften Kapitel die Theorie vom *consensus quinquesaecularis* hergeleitet wurde. Zunächst ist jedoch das historische Scheitern der Theorie knapp zu skizzieren (1).

1. *Das historische Scheitern: Konfessionalismus, Konversion und Toleranz*

"Für die Theologie", so schrieb Karl von Hase, "ist er [Calixt] fast spurlos vorübergegangen." Diesem Urteil wurde nachdrücklich widersprochen – und dies zu Recht.² Allerdings verliefen die Spuren, die Calixt hinterlassen hat, nicht immer so, wie er es gewünscht hätte. Gerade im Blick auf seine Theorie vom *consensus quinquesaecularis* kann man in gewisser Vereinfachung drei Wirkungen namhaft machen, die nicht im Sinne des Helmstedters waren: die Festigung der konfessionellen Gegensätze, Konversionen von einzelnen seiner Schüler und –

¹ Aleida ASSMANN, "Fluchten aus der Geschichte: Die Wiedererfindung der Tradition vom 18. bis zum 20. Jahrhundert", in: Klaus E. MÜLLER/Jörn RÜSEN (Hrsg.), *Historische Sinnbildung. Problemstellungen, Zeitkonzepte, Wahrnehmungshorizonte, Darstellungsstrategien* (Hamburg 1997) 608–625, dort 612.

² Vgl. z.B. WALLMANN 1977, 359 und MAGER 1969, 150, dort auch der Nachweis des Hase-Zitats.

dies noch am ehesten in der Sinnlinie seiner Absichten – die Entwicklung des Toleranzgedankens bei einigen Rezipienten seines Denkens.

Der Befund bei den lutherischen und katholischen Gegnern Calixts, wie er im siebenten und achten Kapitel referiert wurde, ergibt ein verblüffendes Fazit: Die irenischen Absichten Calixts haben offenbar eine konfessionalisierende Wirkung gezeitigt.³ Durch seine Vorschläge zur Überwindung der Kirchenspaltung sahen sich lutherische wie katholische Theologen dazu herausgefordert, die unaufgebbaren Lehren und Prinzipien ihrer Konfession, wie sie sie sahen, herauszustellen. Auf Calixts Betonung des im *consensus quinquesaecularis* enthaltenen Gemeinsamen der Konfessionen reagierten sie mit einer Hervorhebung der Unterscheidungslehren. Dieser Akzentwechsel führte dazu, daß bei der Definition des eigenen Bekenntnisses die *differentiae specifica* gegenüber jenen Merkmalen in den Vordergrund traten, die beiden Konfessionen gemeinsam sind.

Auch im Blick auf solche Theologen, die mehr oder weniger in Calixts Tradition stehen, ist der Befund nicht positiv. Einige seiner Schüler hat der von Calixt gelenkte Blick auf die Alte Kirche zum Verlassen des Luthertums geführt. Rantzaus und Blumes begründeten ihre Konversionen zur katholischen Kirche ausdrücklich mit deren *antiquitas*,⁴ und Grabius, einer der eifrigsten Anwälte des Calixtschen Traditionsprinzips, schloß sich der Kirche von England an, weil er dort das altkirchliche Erbe am treuesten bewahrt sah.⁵

Unter den lutherisch gebliebenen Schülern des Helmstedters scheint Molanus die einzige prominente Gestalt zu sein, die den Gedanken vom *consensus quinquesaecularis* als ökumenischem Prinzip übernommen hat.⁶ Er hat ihn sogar noch dadurch verschärft, daß er den universalkirchlichen Konzilien, und das heißt in erster Linie den vier ersten, dogmatische Unfehlbarkeit zuschrieb.⁷ Leibniz, ein Verehrer Calixts, befürwortete zwar grundsätzlich die theologische Normativität der altkirchlichen Tradition, er sah in ihr jedoch kein geeignetes Mittel zur Kircheneinheit, weil sie, zum Prinzip erhoben, den Prinzipien

³ Vgl. auch WALLMANN 1961, 161.

⁴ S.o. III 2. Vgl. auch SCHÜSSLER 1961, 155.

⁵ Zur Berufung auf die *primaeva ac purior antiquitas* als Einigungsmittel vgl. die Praefatio in Johann Ernst GRABIUS, *Spicilegium ss. patrum et haeticorum* (1698). – Vgl. auch Ernst von Hessen-Rheinfels, der seinen Übertritt mit der *antiquitas* der katholischen Kirche erklärt, dazu oben III 2.

⁶ Vgl. Heinz WEIDEMANN, *Gerhard Wolter Molanus, Abt zu Loccum. Eine Biographie*, 2 Bände (SKGNS 3 u. 5) (Göttingen 1925 u. 29) I, 24; II, 54 u. 96.

⁷ Vgl. das Zitat, das SCHÜSSLER 1961, 224, Anm. 13 bringt.

der Lutheraner und den Katholiken zuwiderlaufe.⁸ Völlig negativ ist der Befund bei Conring. Er hielt Calixts Traditionsprinzip zur Schlichtung konfessioneller Streitigkeiten für ungeeignet, weil es zu statisch sei.⁹ Auch bekennende Schüler Calixts wie die Rintelner Theologen Johann Henichen und Peter Musaeus, verzichteten in der Regel darauf, die Theorie ihres Lehrers zum Thema zu machen.¹⁰ Diese mehr oder weniger stillschweigende Verabschiedung des calixtinischen Traditionsprinzips gipfelte schließlich gegen Mitte des 18. Jahrhunderts in einem Rekurs auf die Alte Kirche, der gerade nicht der Begründung der Einheit, sondern der Rechtfertigung der Vielfalt diene. Semler und Jerusalem legitimierten nämlich ihre Forderung nach religiöser Toleranz mit dem historischen Befund zur Alten Kirche. Bereits Calov hatte den Einwand gebracht, der reale Konsens der Alten Kirche lasse sich nicht ermitteln, weil nur ein Bruchteil der altkirchlichen Literatur überliefert sei.¹¹ Mit der fortschreitenden wissenschaftlichen Erforschung des patristischen Schrifttums setzte sich dann auch die Einsicht durch, daß es weitgehend gar keinen Konsens der Väter gebe. So schreibt etwa Johann Salomo Semler:

Die *dogmatische Tradition* ist selbst [in den christologischen und trinitarischen Fragen] so unstät und veränderlich, daß man vielmehr, bey genauer Kenntnis des Inhalts dieser Tradition und ihres Grundes, in ein unabsehliches *Labyrinth* gerathen wird.¹²

⁸ *Promemoria für Landgraf Ernst* (Akademie-Ausgabe 1. Reihe V) 11f: "(...) la voye de condescendance l'est encor moins, et quoyqu'il y ait des points qu'on pourroit accorder, il y en a d'autres, où rien ne peut estre relaché. C'est pourquoy ceux qui ont voulu accomoder les parties en leur disant qu'il falloit se contenter des articles enseignés par les premiers Conciles Oecuméniques, et reconnoistre pour freres en Jesus Christ tous ceux qui en demeurent d'accord, ont perdu leurs peines, et ont esté regardés de tous costés comme une secte nouvelle (...) car c'estoit choquer les principes de tous les partis."

⁹ Vgl. Inge MAGER, "Hermann Conring als theologischer Schriftsteller – insbesondere in seinem Verhältnis zu Georg Calixt", in: Michael STOLLEIS (Hrsg.), *Hermann Conring (1606–1681). Beiträge zu Leben und Werk* (Berlin 1983) 35–53, dort 43.

¹⁰ Zum Calixtinismus der Rintelner Theologen vgl. SCHÜSSLER 1961, 152–155.

¹¹ S.o. Kap. VII, Abschnitt 3.

¹² Einleitung zu Baumgartens *Untersuchung Theologischer Streitigkeiten*, 2.Bd., hg. v. Johann Salomo SEMLER (1763), 9. Vgl. zu Semlers Bewertung der Väterautorität auch ebd. 6: "Es kan also die Geschichte *dogmatischer* Begriffe und Lehrsätze, wenn sie mit jenen Zeiten zu thun hat, nicht den innern und äußern Umfang von Vorstellungen schon begreifen, den wir jetzt haben können oder haben müssen, und selbst die Herleitung solcher Vorstellungen aus der heiligen Schrift geschieht in jenen Zeiten ganz anders, und meistens viel schlechter, und unstatthafter, als wir sie jetzt vorzunehmen im Stande sind. Daher freilich die sogenannten Kirchenväter in diesen alten Zeiten in sehr mangelhaften und für uns ziemlich unnützen

Und Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem weist auf "die verschiedene Art" jedes Kirchenvaters "sich auszudrücken" hin, "worin bald seine Landesart und Naturell, bald seine Gelehrsamkeit und die besondere Art derselben, ferner aber die Philosophie, der er ergeben gewesen, oft so große Veränderung gemacht haben". Solange man dies nicht berücksichtigt, werde man "die Formulam Concordiae, das Concilium Tridentinum und den Heidelberger Katechismus allezeit zugleich aus den patribus beweisen können".¹³ Aus der historischen Relativität der Väterlehre und aus ihrer Uneinheitlichkeit folgern nun beide, Jerusalem wie Semler, die Forderung nach Toleranz: Wenn schon in der Alten Kirche eine so große Vielfalt an Meinungen nebeneinander bestehen konnte, so muß man auch heute eine Pluralität theologischer Überzeugungen tolerieren.¹⁴ Den *consensus quinquesaecularis* als Unionsprinzip ersetzen sie somit gleichsam durch den *dissensus quinquesaecularis* als Toleranzargument.¹⁵

Gerade die Bandbreite der Reaktionen, die vom lutherischen Konfessionalismus bis zum aufklärerischen Toleranzgedanken reicht, offenbart die Totalität des Scheiterns der Theorie vom *consensus quinquesaecularis*. Von unterschiedlichen Seiten wurden dabei dieselben

Umständen angetroffen werden; und ich habe folglich die *papistische* und englisch-bischöfliche große *Idee* von dem Ansehen der so genannten Väter, sehr wenig bestätigen können; am allerwenigsten aber habe ich dazu beitragen dürfen, daß man etwas für wahr und wichtig halten solle, bloß weil es die Väter so angesehen haben." Zu Semler vgl. jetzt Gottfried HORNIC, *Johann Salomo Semler. Studien zu Leben und Werk des Hallenser Aufklärungstheologen* (Tübingen 1996) und bes. seinen Aufsatz "Semlers Dogmengeschichtsschreibung und Traditionskritik", in: *Denkender Glaube. FS C. H. Ratschow* (Berlin 1976) 101–113.

¹³ Brief an seinen Lehrer Gottsched vom 12. Januar 1747, zit. in KANTZENBACH 1959, 92. Zu Jerusalems Unions- und Toleranzdenken vgl. Klaus WITTSTADT, "Toleranz als erster Schritt des ökumenischen Dialogs. Reunionsvorstellungen Johann Friedrich Wilhelm Jerusalems (1709–1789) und Jakob Bertholds OFM (1738–1817)", in: N. KLIMEK (Hrsg.), *Universalität und Toleranz. Der Anspruch des christlichen Glaubens* (Essen 1989) 97–109. Vgl. allgemein Karla E. POLLMANN (Hrsg.), *Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem. Beiträge zu einem Colloquium anlässlich seines 200. Todestages* (Braunschweig 1991).

¹⁴ So jedenfalls nach KANTZENBACH 1959, 79 und 92f, auf den ich mich hier stütze. Auf eine andere Weise stellt Lessing seine patristischen Studien in den Dienst der Toleranz: Er destruiert mit Hilfe der Väter einen auf dem *sola-scriptura*-Prinzip gegründeten Dogmatismus. Vgl. bes. Volker RIEDEL, "Paradoxe Rezeption: Lessings Studien der Kirchenväter im Dienste der Toleranz", *Helikon* (Rom) 33/34 (1993/94) 539–544, aber auch KANTZENBACH 1959.

¹⁵ Diese Tendenz deutet sich schon bei Calixt selbst an. Beschreibt er in seinen frühen Schriften das Ziel seiner Bemühungen noch vorwiegend als *concordia* (vgl. z.B. *Prooemium* 414), so tritt in seinem Spätwerk der Begriff *tolerantia* in den Vordergrund (vgl. z.B. *De tolerantia reformatorum* [Helmstedt 21658]). Nach WALLMANN 2000, 24 und 37 gehört Calixt eher in die Vorgeschichte des Toleranzgedankens als in die der kirchlichen Reunionsbemühungen.

Gründe für die Ablehnung des calixtinischen Traditionsprinzips namhaft gemacht: die Unvereinbarkeit von Calixts Prinzipienlehre mit den Grundsätzen der einzelnen Konfessionen, die Schwächen der mit dem Traditionsprinzip verknüpften Fundamentalartikellehre sowie die historische Kritikwürdigkeit des Apostolikums und des Konsensgedankens.¹⁶ Diese Gründe für das Scheitern der Calixtschen Theorie werden im Folgenden dargestellt und um weitere Erklärungs-möglichkeiten ergänzt.

*2. Das "ökumenische" Problem: Die Inkompatibilität der
konfessionellen Prinzipien und die ökumenische Untauglichkeit
der Lehre von den Fundamentalartikeln*

Schon Erbermann hatte sich gegen Calixts Behauptung gewehrt, dieser sei sich mit den Katholiken in der Frage nach den Erkenntnisprinzipien einig.¹⁷ Gerade dem von Erbermann vertretenen petrinischen Prinzip stand die Antichristlehre des Helmstedters diametral entgegen. Auf der anderen Seite warfen ihm die Lutheraner vor zu katholisieren. In der Tat hatte Calixt das Schriftprinzip mit einem Fragezeichen versehen, das er selbst, so sehr er immer wieder den sekundären Charakter des Traditionsprinzips betonte, nicht mehr auslöschen konnte. Statt mit seinem Traditionsprinzip wie beabsichtigt eine

¹⁶ Im Jahre 1925 hat Adolf von HARNACK allen neuen Versuchen, den *consensus quinquesaecularis* als ökumenisches Prinzip wiederzubeleben, eine (wie er hoffte) endgültige Absage erteilt: "Über den sogenannten 'Consensus quinque-saecularis' als Grundlage der Wiedervereinigung der Kirchen", in: Ders., *Reden und Aufsätze 5. Aus der Werkstatt des Vollendeten*, hrsg. von Axel von Harnack (Gießen 1930) 65–83. *Erstens* werde entweder der Umfang des Konsenses sachlich zu eng beschränkt und biete dann keine ausreichende Grundlage für eine Einigung der Kirchen, oder er werde zu weit gefaßt und führe so zum Katholizismus (67–70). *Zweitens* sei auch der personale und regionale Umfang des Konsenses unklar: Mit welchem Recht sollte man etwa die Arianer und Monophysiten aus dem Kreis der christlichen Bruderschaft ausschließen (70–74)? *Drittens* biete der *consensus quinquesaecularis* auch heute keine geeignete Grundlage, weil er den Eigentümlichkeiten der (evangelischen) Konfessionen gerade nicht gerecht werde und sie deshalb aushöle bzw. ihre Rekatholisierung bedeute (75–79). *Viertens* sei die altkirchliche Theologie als solche wegen ihrer Heterogenität als theologisches Prinzip ebenso ungeeignet wie die Heilige Schrift: "Eine Wertung des verschiedenen Inhalts ist schlechthin notwendig, für deren Durchführung es keine Autorität gibt, es sei denn, daß man entweder die 'Kirche' oder die christliche Erfahrung zu Hilfe ruft" (80, vgl. 79). Harnack beschwört also in jedem der Punkte das Schreckgespenst der Katholisierung und verfällt damit in eine rhetorische Argumentation, durch die er den sachlichen Kern seiner Einwände eher verschleiert.

¹⁷ S.o. VIII. Kapitel, 3. Abschnitt.

gemeinsame Grundlage für Einigungsgespräche zu schaffen, ist er damit, wie Leibniz urteilte, keiner der beiden Seiten gerecht geworden. Diese Erkenntnis erscheint umso schwerwiegender, als sie von Calixts treuestem Sachwalter, Molanus, geteilt wird: Was Calixt als Grundlage für Einigungsgespräche angesehen habe, nämlich daß Katholiken und Reformierte im Glaubensfundament nicht irrten, weil sie an das Apostolikum und die übrigen Symbole sowie die ökumenischen Konzile glaubten, das werde nicht nur von den Päpstlichen und Calvinisten, sondern auch vom Großteil der Lutheraner bestritten.¹⁸ In diesem Zitat klingt ein Aspekt an, der besonderen Anstoß erregt hat: die Verbindung des Traditionsprinzips mit der Fundamentalartikellehre.

Der Gedanke, daß es mehr oder weniger wichtige Lehren gibt, ist Gemeingut christlicher Konfessionen, und er war es auch schon zur Zeit des Helmstedters. Zum Gegenstand der Kritik indes wurde Calixts Unterscheidung zwischen *necessaria* und *non necessaria* dadurch, daß er, wie wir gesehen haben, das Notwendige bzw. Fundamentale einerseits (für alle Gläubigen) durch das Apostolikum und andererseits (für die Theologen) durch den Konsens der ersten fünf Jahrhunderte bestimmte. Damit handelte er sich Widerspruch von allen Seiten ein. Vom protestantischen Selbstverständnis her – darauf hat die lutherische Orthodoxie insistiert – konnte das Fundament im Grunde nur durch die Schrift (als *fundamentum fidei organicum*) und durch die Rechtfertigung (als *fundamentum fidei dogmaticum*) bestimmt werden.¹⁹ Auch katholischerseits nahm man bei Calixt eine Abweichung

¹⁸ MOLANUS, *Summa totius Methodi Irenicae* (1685) (A IV 504), zit. bei SCHÜSSLER 1961, 227.

¹⁹ So in der reformierten Tradition schon bei Bucer: Vgl. Gottfried BENDER, *Die Irenik Martin Bucers in ihren Anfängen (1523–1528)* (Studia Irenica 5) (Hildesheim 1976). Die genannten Begriffe finden sich allerdings erst bei Nikolaus Hunnius und Johann A. Quenstedt. – Bereits Erasmus hatte aufgrund seines praktisch-ethischen akzentuierten Glaubensverständnisses die heilsnotwendige Lehre auf ein Mindestmaß, und zwar auf den Inhalt des Apostolischen Glaubensbekenntnisses reduziert. Vgl. VALESKE 1968, 82; WAGENHAMMER 1973, 40–44. Deshalb nennt W. KANTZENBACH, *Einheitsbestrebungen im Wandel der Kirchengeschichte* (Gütersloh 1979) 87, ihn den „Vater der Frage nach den für den christlichen Glauben notwendigen Glaubensartikeln“. Von Erasmus könnte Bucer den Gedanken, auch wenn er ihn anders, nämlich unter Hinweis auf Schrift und Rechtfertigung, füllt, übernommen haben. Vgl. Friedhelm KRÜGER, *Bucer und Erasmus: Eine Untersuchung zum Einfluß auf die Theologie Martin Bucers (bis zum Evangelienkommentar von 1530)* (VIEG 57) (Wiesbaden 1970). – Für die Fundamentalartikellehre der lutherischen Theologen ist vor allem auf RITSCHL 1927 hinzuweisen: Ebd. 293–297 zu Aegidius Hunnius, 297–303 zu Johann Gerhard. Gerhard zählt zu den *articuli fidei fundamentales* die Trinität und die Inkarnation, weil die Gnade Gottes in Christus der eigentliche Gegenstand des Heilsglaubens sei. Kriterium der Scheidung des Fundamentalen ist also auch bei ihm in sachlicher

von Lehren und Prinzipien der Reformation wahr. Nach Veron hat Calixt durch die Reduktion der heilsnotwendigen Glaubensinhalte auf das Apostolikum im Grunde die Kontroverslehren des 16. Jahrhunderts für unerheblich und gleichgültig erklärt und sich damit der 'Sekte' des Indifferentismus angeschlossen. Die katholische Kritik an Calixts Fundamentlehre erweiterte Erbermann, indem er darauf hinwies, daß man in der Gegenwart über das Verständnis des Apostolikums und des altkirchlichen Konsenses entscheiden müsse.²⁰ Das Verständnis des Fundamentes als einer historisch vorgegebenen und festgelegten, zeitlos gültigen Grundlage wurde damit abgewiesen. Genau dies hatte auf lutherischer Seite Hülsemann getan, als er sinngemäß sagte, die Lehren der Vergangenheit könnten nicht ohne weiteres die Probleme der Gegenwart lösen.²¹

Der Widerspruch richtete sich dabei nicht nur gegen die vermeintliche Zeitlosigkeit des calixtinischen Prinzips, sondern auch gegen die in der Tendenz seiner Ausführungen liegende quantifizierende Abgrenzung des Fundamentum, durch die bestimmte Lehren sozusagen als unverbindlich ausgegrenzt werden. Dem stand einerseits die katholische Lehre von der *fides implicita* gegenüber²² und andererseits das in der lutherischen Orthodoxie beliebte, auch von Calixts Gegner Hülsemann verwendete Bild vom Organismus der Lehre, von dessen Gliedern, den Glaubensartikeln, keines entfernt werden kann, ohne das Ganze zu gefährden.²³

Hinsicht die Rechtfertigung (in formaler Hinsicht die Schrift). Eine klare Bestimmung der einzelnen notwendigen Glaubensartikel bringt er jedoch ebensowenig wie Hunnius. Über Gerhard geht Balthasar Meisner insofern hinaus, als er alle fundamentalen Artikel wie Calixt im Apostolikum enthalten sieht, allerdings – und darin unterscheidet er sich vom Helmstedter – zum Teil nur "implicite et quoad sensum" – so schafft er einen Deutungsraum, in dem er auch Lehren, die im Apostolikum nicht ausdrücklich enthalten sind, als Fundamentalartikel ausgeben kann. Vgl. ebd. 303–306.

²⁰ S.o. Kap. VIII, Abschnitt 3.

²¹ S.o. Kap. VII, Abschnitt 3.

²² Nach wie vor unübertroffen sind die alten historischen Darstellungen der Lehre von der *fides implicita*: Georg HOFFMANN, *Die Lehre von der fides implicita 1. Innerhalb der katholischen Kirche* (Leipzig 1903) und Reginald M. SCHULTES, *Fides implicita 1. Von Hugo von St. Viktor bis zum Konzil von Trient* (Regensburg/Rom 1920). Zur gegenwärtigen Frage vgl. Peter NEUNER, "Was muß der Christ glauben? Die Lehre von der Fides implicita zwischen amtlicher Dogmatik und partieller Identifikation", *Stimmen der Zeit* 212 (1994) 219–231, speziell zur ökumenischen Dimension des Gedankens: Ders., "Die Diskussion um die *fides implicita* als ökumenisches Problem", in: M. KESSLER/W. PANNENBERG/H. J. POTTMEYER (Hrsg.), *Fides quaerens intellectum: Beiträge zur Fundamentaltheologie* (Tübingen 1992) 442–456.

²³ Das Bild hat schon Thomas v. Aquin in Anschluß an die außertheologische Bedeutung von 'articulus' im Sinne von 'Glied' oder 'Gelenk' gebraucht. Speziell

Der Sinn der Lehre von den Fundamentalartikeln, insbesondere ihre Konsensfähigkeit, wird vor allem durch die historische Vielfalt ihrer Ausprägungen, ihrer Klassifizierungen und Inhaltsbestimmungen, in Frage gestellt. In dieser Vielstimmigkeit konnte sie nicht Grundlage von Einigungsbemühungen sein. Als solche waren sie freilich auch nicht immer gedacht. Im Gegenteil: Wie das Werk von Nikolaus Hunnius stellvertretend zeigt, verband die lutherische Orthodoxie mit dieser Lehre eine polemisch-kontroverstheologische Absicht. Hatten die Ireniker einen Fundamentalkonsens behauptet, so versuchten die Orthodoxen gerade, durch ihre weitere Fassung des Fundamentalen, einen fundamentalen Dissens aufzuzeigen.²⁴

Damit war Calixts Versuch, zur Verständigung der Konfessionen dadurch beizutragen, daß er das (erkenntnismäßige) *fundamentum fidei* durch den *consensus quinquesaecularis* bestimmte, praktisch gescheitert. Dieses Scheitern tritt dann vollends in der Aufklärungstheologie zutage, welche die Rede von heilsnotwendigen Wahrheiten, also von Aussagen, die um des individuellen Heiles willen explizit zu glauben sind, grundlegend in Frage gestellt hat. Auch in der lehramtlichen Theologie der katholischen Kirche ist dieser Gedanke problematisch geworden, seit das Zweite Vatikanische Konzil ein instruktionstheoretisch-satzhaftes Offenbarungsverständnis durch ein personalistisch-dialogisches abgelöst hat.

Auf heutige ökumenisch motivierte Bemühungen um den Fundamentgedanken braucht an dieser Stelle nicht im Detail eingegangen werden. Nur so viel: Selbst da, wo man ihn positiv aufgreift und für die Ökumene fruchtbar zu machen versucht, lehnt man eine quantifizierende Bestimmung der Fundamentalartikel ab, mit der eine Ausgrenzung bestimmter Lehren als unverbindlich einherginge.²⁵ Eine

zu Thomas vgl. VALESKE 1968, 71–81, der auch die älteren einschlägigen Arbeiten von Albert Lang nennt, und allgemein Ludwig HÖDL, „Articulus fidei. Eine begriffsgeschichtliche Arbeit“, in: Joseph RATZINGER/Heinrich FRIES (Hrsg.), *Einsicht und Glaube: FG G. Söhngen* (Freiburg 1962) 358–376. Zu Hülsemann vgl. Max KELLER-HÜSCHEMINGER, *Das Problem der Fundamentalartikel bei Johannes Hülsemann in seinem theologiegeschichtlichen Zusammenhang* (Gütersloh 1939).

²⁴ Insbesondere zu Nikolaus Hunnius vgl. Walter SPARN, „Die Krise der Frömmigkeit und ihre theologische Reflexion im nachreformatorischen Luthertum“, in: Hans-Christoph RUBLACK (Hrsg.), *Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland* (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 197) (Gütersloh 1992) 54–82, bes. 66–70 zur dogmatischen Fixierung der konfessionellen Dissense mit der Kritik an der bisherigen Hunnius-Deutung.

²⁵ Vgl. vor allem Harding MEYER, „Überlegungen zum Gedanken und zur Lehre von den ‘Fundamentalartikeln’“, in: Peter NEUNER/Harald WAGNER (Hrsg.), *In*

quantifizierende Definition von Fundamentalartikeln, so ist man sich einig, stellt keinen gangbaren Weg zur kirchlichen Einheit dar.

Entscheidender als die ökumenischen Schwächen hat zum Scheitern der Theorie ein epochaler Umbruch im Geschichtsbewußtsein und der Zeitwahrnehmung beigetragen.

3. *Das geschichtstheoretische Problem: Die Veränderung des Geschichtsbewußtseins und das Fremdwerden der Tradition in der Neuzeit*

Wir hatten oben gesehen, daß die Ausbildung der Theorie vom *consensus quinquesaecularis* sich im Rahmen eines bestimmten Geschichtsbewußtseins vollzog. Es ist nun wichtig zu sehen, daß dieses Bewußtsein in der Neuzeit zutiefst fraglich geworden ist. Dadurch wird auch die

Verantwortung für den Glauben: Beiträge zur Fundamentaltheologie und Ökumenik (FS Heinrich Fries) (Freiburg/Basel /Wien 1992) 267–277, aber auch Eilert HERMS, „Einigkeit im Fundamental: Probleme einer ökumenischen Programmformel“, *Ökumenische Rundschau* 36 (1987) 46–66. – Es drängt sich an dieser Stelle der Hinweis auf, daß selbst Barth, den man in der Regel als entschiedenen Gegner jeder Fundamentalartikellehre zitiert, die Rede von *articuli fundamentales* für berechtigt hielt. Vgl. Karl BARTH, *Kirchliche Dogmatik I,2* (Zürich 1948) 966: „Daß es für das christliche Denken und Reden zu allen Zeiten faktisch articuli fundamentales und articuli non fundamentales, d.h. wichtigere und unwichtigere dogmatische Materien gegeben hat, das ist freilich nicht zu bestreiten und das ist auch in seiner Legitimität nicht anzufechten“. – Für die katholische Kritik an der Fundamentalartikel-Lehre vgl. bes. die Enzyklika *Mortalium animos* (1928): AAS, Annus XX, vol. XX, 13f (DH 3683): „Was die Glaubensgegenstände anbelangt, so darf man keinesfalls jene Unterscheidung treffen, die man zwischen den sogenannten *grundlegenden* und *nicht grundlegenden* Kapiteln des Glaubens einzuführen beliebte, so als ob die einen von allen angenommen werden müßten, die anderen dagegen frei der Zustimmung der Gläubigen überlassen werden könnten“. Speziell gegen eine solche Deutung des Satzes von der *hierarchia veritatum* des 2. Vatikanum wendet sich die Erklärung der Glaubenskongregation *Mysterium ecclesiae* (Juni 1973): *Erklärung der katholischen Lehre über die Kirche, die gegen einige heutige Irrtümer zu verteidigen ist* (Vatikan 1973) 12. Diese Erklärung trifft nicht ein nicht quantifizierendes Verständnis der Fundamentalartikellehre, wie es von Harding MEYER 1992 vertreten wird. Der Straßburger Theologe versteht nämlich gerade nicht die Hierarchie der Wahrheiten im Sinne der Fundamentalartikellehre, sondern umgekehrt die Fundamentalartikellehre im Sinne der Hierarchia veritatum. Vgl. bes. MEYER 1992, 276: „Das Verdienst und der bleibende Wert der Fundamentalartikel-Lehre liegt darin, daß sie *innerhalb* der kirchlichen Glaubenslehre (...) unterscheiden wollte“ (Hervorhebung A.M.). Zur *hierarchia veritatum* vgl. neben VALESKE 1968 vor allem Armin KREINER, „Hierarchia Veritatum. Deutungsmöglichkeiten und ökumenische Relevanz“, *Catholica* 46 (1992) 1–30, dort auch Hinweise auf ältere Literatur. – Vgl. allgemein auch die neueren Arbeiten über die Frage eines Grundkonsenses: Walter KASPER, „Grundkonsens und Kirchengemeinschaft“, *Theologische Quartalschrift* 167 (1987) 161–181 und Wolfgang BEINERT, „Möglichkeit und Umfang ökumenischer Konsense“, *Catholica* 43 (1989) 268–294.

Theorie, deren Entstehungsbedingung es ist, in Frage gestellt. Eine Erkundung der Grenzen und des bleibenden Wertes des patristischen Prinzips kann deshalb nicht von den neuzeitlichen Veränderungen im Geschichtsbewußtsein und der Zeitwahrnehmung absehen.

Stagnation, Archäolatrie und Enderwartung: Zum vormodernen Geschichtsbewußtsein

1. Es ist ein uralter und in allen Hochkulturen anzutreffender Gedanke, daß die Zeit im Grunde nur, wie Levinas formuliert, eine "Verfallsform des Seins"²⁶ ist. Der höchste Wert ist die Ewigkeit, das immer Gleichbleibende, Unveränderliche. Dieser 'Äternismus' bestimmt auch das Verständnis von Geschichte.²⁷ Die geschichtstheoretische Entsprechung zur metaphysischen Idee des Ewigen bildet der Gedanke der ewigen Wiederkehr des Gleichen bzw. der *Gleichartigkeit allen historischen Geschehens*.²⁸ Daß es nichts Neues gebe, hat Thukydides stellvertretend für das Bewußtsein seiner Zeit behauptet.²⁹ Das Judentum hat diese Vorstellung unter dem Einfluß des Hellenismus übernommen, obwohl es grundsätzlich mit einer unvorstellbaren Überbietung der Vergangenheit rechnete.³⁰ Das Christentum schließlich adaptiert den Gedanken auf seine eigene Weise: Einerseits relativiert es die skan-

²⁶ Emmanuel LEVINAS, *Die Zeit und das Andere* (Hamburg 1984) 63.

²⁷ Den Begriff 'éternisme' hat Marie-Dominique CHENU, *La théologie au XII^e siècle* (Paris 1957) 99, für die das scholastische Denken bestimmende Überzeugung geprägt, daß allein das Nicht-Zeitliche wirklich ist.

²⁸ Dieser Zusammenhang wurde vor allem in der Mythosforschung herausgearbeitet. Vgl. Heinrich DÖRRIE, *Der Mythos und seine Funktion in der antiken Philosophie* (Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft H 2) (Innsbruck 1972) 10f (zu Plato) und Hans BLUMENBERG, "Wirklichkeitsbegriff und Wirklichkeitspotential des Mythos", in: Manfred FUHRMANN (Hrsg.), *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption* (Poetik und Hermeneutik 4) (München 1971) 11–66, dort 38, wo Blumenberg das vormoderne Geschichtsbild mit einem substanzontologischen Wirklichkeitsverständnis in Verbindung bringt. Bezeichnenderweise hat Ernst Troeltsch in seiner Historismuskritik gerade die vormoderne Vorstellung von der "prinzipiellen Gleichartigkeit alles historischen Geschehens" wiederzubeleben versucht. Vgl. Ernst TROELTSCH, "Über historische und dogmatische Methode in der Theologie", in: ders. *Gesammelte Schriften* 2 (Tübingen 1922) 729–753, dort 732.

²⁹ Zu THUKYDIDES (Hist. Prol I 22) vgl. Kay ADSHEAD, "Thukydides and Agathis", in: B. CROKE/A. M. EMMETT (Hrsg.), *History and Historians in Late Antiquity* (Sydney 1983) 82–87, dort 85f, und Jaqueline de ROMILLY, "L'utilité de l'histoire selon Thucydide", in: *Histoire et historiens dans l'Antiquité* (Entretiens sur l'Antiquité classique, Fondation Hardt 4) (Genf 1958) 39–82, dort 41, wo sie auf ihre grundlegende Monographie *Histoire et raison chez Thucydide* (Paris 1956) zurückgreift.

³⁰ Vgl. z.B. Kohelet 1,10: "Zwar gibt es bisweilen ein Ding, von dem es heißt: Sieh dir das an, es ist etwas Neues – aber auch das gab es schon in den Zeiten, die vor uns gewesen sind." und 3,15: "Was auch immer geschehen ist, war schon vorher da, und was geschehen soll, ist schon geschehen".

dalöse Neuheit der Inkarnation durch die Lehre vom Wirken des präexistenten Christus als Logos, andererseits verhindert der Gedanke, das absolut Neue sei in Christus bereits geschehen, daß man in dem durch die Menschwerdung eröffneten Weltalter noch Neues erwartet. Das einzige zu erwartende Neue ist zugleich das Ende und damit transhistorisch: der Jüngste Tag, der *dies novissimus*.³¹

Aus der Vorstellung von der grundsätzlichen Gleichartigkeit allen historischen Geschehens folgen zwei Überzeugungen, die auch Calixts Theorie begründen. Zum einen muß man, wenn, was einmal galt, immer gilt, aus der Geschichte lernen können. Sie fungiert als *magistra vitae*.³² Dementsprechend kann man auch die Lehren der antiken Theologen problemlos in die Gegenwart übertragen. Zum anderen begründet man mit der immergleichen *conditio humana* seit Aristoteles das *argumentum e consensu omnium*.³³ Eine Spezifikation dieses Argumentes stellt, wie wir gesehen haben, Calixts Theorie vom *consensus quinque-saecularis* dar. Im Rahmen des vormodernen 'ahistorischen' Geschichtsbewußtseins konnte der Väterbeweis so zur Berufungsinstanz *par excellence* für die Theologie der Gegenwart werden: als eine vermeintlich ein für allemal feststehende Größe, deren *firmitas* sich in einem fest umgrenzten, griffbereiten Schriftenkorpus manifestiert.

2. Die Hochschätzung der Väterlehre wird noch durch eine weitere Folge des Äternismus begünstigt, durch *den Vorzug, den man dem*

³¹ Zu den christlichen Weltalterlehren vgl. stellvertretend für die Vielzahl einschlägiger Arbeiten André LUNEAU, *L'histoire du salut chez les pères de l'église: La doctrine des âges du monde* (Théologie Historique 2) (Paris 1964). Gert MELVILLE, "Wozu Geschichte schreiben? Stellung und Funktion der Historie im Mittelalter", *Formen der Geschichtsschreibung* (Theorie der Geschichte 4) (München 1982) 86–146, dort 100, und Hans BLUMENBERG, *Die Lesbarkeit der Welt* (Frankfurt a.M. 1981) 54, verweisen für die Neues ausschließende Analogie von Vergangenheit und Zukunft im christlichen Denken auf die Beziehung von *memoria* und *imaginatio*, wie sie von Augustinus und Thomas beschrieben wird. – Das geschichtstheoretische Klischee, dem antik-griechischen zyklischen Denken, das eine ewige Wiederkehr des Gleichen behaupte, stehe das lineare und teleologische Geschichtsdenken der jüdisch-christlichen Tradition gegenüber, wird von Hubert CANCEL mit guten Gründen in Frage gestellt: "Die Rechtfertigung Gottes durch den 'Fortschritt der Zeiten'", in: A. PEISL/A. MOHLER (Hrsg.), *Die Zeit* (München 1983) 257–288. Cancel führt diese Gegenüberstellung auf Nietzsche und seine antichristliche Instrumentalisierung dieses Gedankens zurück.

³² Vgl. Reinhart KOSELLECK, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten* (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 757) (Frankfurt a.M. 1989) 137: "In dieser Erfahrung war enthalten die Wiederholbarkeit der Geschichten (...), woraus ihre Lernbarkeit abgeleitet werden konnte. Dieser gesamte Komplex hält sich bekanntlich bis ins 18. Jahrhundert hinein." Zur *historia* als *magistra vitae* bei CALIXT vgl. z.B. *De studio historianum* (Werke 1,420–433) 423.

³³ Vgl. Ruth SCHIAN, *Untersuchungen über das argumentum e consensu omnium* (Spudasmata 28) (Hildesheim 1973) 192f mit ARISTOTELES Rhet. I 35,1368a38 u. II 20,1394a7–9.

Alten gegenüber dem Neuen gibt. In der abendländischen Sicht, welche die Geschichte vorwiegend als lineare Erstreckung von einem Ursprung im Ewigen her deutet,³⁴ erhält das einen besonderen Wert, was dem Ewigen zeitlich nahe ist: der Anfang der Zeit, der paradiesische Ursprung der Welt. Das hohe Alter eines Gedankens, das ihn mit einer Zeit verbindet, als die Welt, dieser *mundus senescens*, noch jung, unverfälscht und unverdorben war, wird in der Logik dieser Vorstellung zu einem Argument seiner Wahrheit. Diese Überlegung erklärt das Bemühen der frühchristlichen Apologeten, das höhere Alter des Alten Testaments gegenüber der griechischen Philosophie zu erweisen.³⁵

Dabei bewirkt die christliche Theologie jedoch eine entscheidende Modifikation des Gedankens durch den Glauben an den Einbruch des Ewigen in die Zeit in der historischen Gestalt des Jesus von Nazareth. In dem Maße, in dem ab dem 4. Jahrhundert der christliche Glaube den intellektuellen Diskurs dominiert, verdrängt das historische Datum des Christuserignisses den Ursprung der Welt aus seiner Funktion als Maßstab des argumentativ relevanten Alters.³⁶ Eine Lehre erscheint nun umso wahrer, eine Praxis umso wertvoller, je früher sie in der christlichen Zeitrechnung bezeugt ist. Diese Vorstellung zieht sich durch die gesamte Geschichte der christlichen Theologie und Frömmigkeit, sie nährt insbesondere das geschichtsträchtige Idealbild von der Urgemeinde³⁷ und ist, wie wir gesehen haben, auch bei Calixt anzutreffen.

³⁴ Diese lineare Geschichtsdeutung ist nicht nur jüdisch-christlich, sondern schon griechisch. Vgl. CANKIK 1983.

³⁵ Vgl. Peter PILHOFER, *Presbyteren kreitton. Der Altersbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte* (WUNT 2,39) (Tübingen 1990); Peter STOCKMEIER, "‘Alt’ und ‘neu’ als Prinzipien der frühchristlichen Theologie", in: Ders., *Glaube und Kultur. Studien zur Begegnung von Christentum und Antike* (Düsseldorf 1983) 227–235; Bardo WEISS, "Das Alte als das Apostolisch-Wahre? Zur Frage nach der Bewertung des Alten in der theologischen Wahrheitsfindung der Väter des 2. und 3. Jahrhunderts", *Trierer Theologische Zeitschrift* 81 (1972) 214–227. Zum Mittelalter vgl. Johannes SPÖRL, "Das Alte und das Neue im Mittelalter. Studien zum Problem des mittelalterlichen Fortschrittbewußtseins", *Historisches Jahrbuch* 50 (1930) 297–341 und 498–524.

³⁶ Zur revolutionären Neuheit des christlichen Zeitbewußtseins aufgrund der Inkarnationsidee und des Weltgerichtsgedankens vgl. Arnaldo MOMIGLIANO, *Time in Ancient Historiography. Essays in Ancient and Modern Historiography* (Oxford 1977) 179–204.

³⁷ Zur Alten Kirche vgl. Pier Cesare BORI, *Chiesa primitiva. L'immagine della comunità delle origini* (Atti 2,42–47; 4,23–27) nella storia della chiesa antica (Testi e ricerche di scienze religiose 10) (Brescia 1974), zum Hoch- und Spätmittelalter Giovanni MICCOLI, "Ecclesiae primitivae forma", in: ders., *Chiesa gregoriana. Ricerche sulla Riforma del secolo XI* (Storichi antichi e moderni n.s. 17) (Florenz 1966) 225–303 und Magnus DITSCHKE, *Die ecclesia primitiva im Kirchenbild des hohen und späten Mittelalters* (Diss. Bonn 1958) sowie zur protestantischen Geschichtsschreibung vom 16. bis zum 18. Jahrhundert

Während *alt* also mit *gut* und *wahr* assoziiert wurde, fungierte *neu* als Etikett, mit dem man gegnerische Anschauungen und Praktiken belegte, um sie zu diskreditieren. Wie wirkungsvoll der Vorwurf der Neuheit war, zeigt das ständige Bemühen von Reformern, auch wenn sie ihre Auffassungen selbstbewußt als modern bezeichneten, ihre Reformen als Wiederherstellung des Ursprünglichen, als Rückkehr zu den unverfälschten Anfängen über spätere Entartungen hinweg darzustellen.³⁸ Auch Calixts Bewertung der Reformation als Restauration wird in dieser Logik verständlich.

Von einem solchen Verständnis sind wir heute durch eine Entwicklung getrennt, die bereits im Rahmen des vormodernen Paradigmas einsetzt. Zunächst haben bereits die italienischen Humanisten, die ja gerade durch die Antikebegeisterung motiviert waren, durch ihre philologische und historische Kritik dazu beigetragen, ein realistischeres Bild des Altertums und seiner Zeugnisse zu entwickeln.³⁹ Dann hat die Reformation durch ihre Herausstellung der Autorität eines vermeintlich zeitlosen Textes, der Bibel, die Bedeutung der vergangenen Zeit als solcher relativiert, was sich insbesondere in der näheren Bestimmung des theologisch relevanten Altertums als *antiquitas vera*, *purior* oder *sincera* artikuliert.⁴⁰ Und schließlich kündigt sich ein Paradigmenwechsel in jenem Streit an, der eine Generation nach Calixt in Westeuropa anhebt und den man mit der sprechenden Bezeichnung *Querelle des anciens et des modernes* belegt hat.⁴¹ Die

G. FILORAMO, "Le origini come mito storiografico. Il tema della 'ecclesiae primitivae forma' nella più antica storiografia protestante", in: ders., *Saggi di storia religiosa* (Brescia 1993) 199–227.

³⁸ Vgl. z.B. zur *Devotio moderna*: Nikolaus STAUBACH, "Memores pristinae perfectionis. The Importance of the Church Fathers for *Devotio moderna*", in: Backus 1997, 405–472.

³⁹ Vgl. Hans BARON, "The Querelle of the Ancients and the Moderns as a Problem for Renaissance Scholarship", in: Paul Oskar KRISTELLER/Philipp Paul WIENER (Hrsg.), *Renaissance Essays* (New York 1968) 95–112.

⁴⁰ Vgl. z.B. die Zenturiatoren in der allgemeinen Praefatio I 6 v. zu ihrem Werk oder den gängigen Untertitel lutherisch-orthodoxer Werke: *demonstrata ex puriore antiquitate*.

⁴¹ Man kann einwenden, daß es solche *Querelles* schon früher gegeben hat. Vgl. zum Beispiel zum Streit zwischen Alten und Modernen in der griechischen und römischen Literaturgeschichte Hans Gerd RÖTZER, *Traditionalität und Modernität in der europäischen Literatur. Ein Überblick vom Attizismus-Asianismus-Streit bis zur 'Querelle des Anciens et des Moderns'* (Darmstadt 1979) 7–37, zum Mittelalter Elisabeth GÖSSMANN, *Antiqui und moderni im Mittelalter* (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie NF 23) (München 1974). Das ist richtig, aber auch da signalisierten die *Querelles* jeweils das Aufkommen eines neuen Bewußtseins. Für die *Querelles* des 17. und 18. Jahrhunderts deutet vor allem die Bandbreite des Streites, der sich durch alle Kulturbereiche, Musik, Kunst,

diesbezüglichen Forschungen haben zwar zu dem auf den ersten Blick paradoxen Ergebnis geführt, daß die Modernen oft die Alten waren, also die, welche sich im besonderen Maße auf die Alten beriefen – ein Zeichen dafür, daß das Altersargument zu Beginn des 18. Jahrhunderts noch nicht völlig seiner Wirksamkeit beraubt war. Doch gerade in diesem Alt-Neu-Konflikt bahnt sich bereits eine Umwertung des Neuheitsbegriffes an. Dies läßt sich an einer besonderen Akzentuierung des seit dem Hochmittelalter beliebten Bildes von den Zwergen ablesen, die auf den Schultern von Riesen stehen: Die Neuen stellen sich, scheinbar bescheiden, als Zwerge im Vergleich zu den riesenhaften Alten dar, aber eben als solche, die auf den Schultern dieser Riesen des Altertums sitzen oder stehen. Deshalb – darin liegt die Pointe – vermögen die Heutigen weiter zu sehen als die Früheren. Die persönliche Unterlegenheit des geringeren Geistes, kokettierend und scheinbar unterwürfig ins Bild gebracht, wird konterkariert durch die historische Überlegenheit des erhabeneren Standpunktes und weiteren Horizontes, der letztlich argumentativ entscheidend ist. Überspitzt formuliert: Die Heutigen sind die Herren des Diskurses der Gegenwart, die Früheren ihre Domestiken.⁴²

Literatur, Philosophie, Medizin und auch Theologie, zieht, auf eine neue Dimension des uralten Streites zwischen Neuerern und Bewahrern hin. Vgl. allgemein z.B. Hans R. JAUSS, *Ästhetische Norm und geschichtliche Reflexion in der 'Querelle des Anciens et des Moderns'* (München 1964) und speziell mit Bezug zum neuen Geschichtsbewußtsein Werner KRAUSS, "Der Streit der Altertumsfreunde mit den Anhängern der Moderne und die Entstehung des geschichtlichen Weltbildes", in: ders./Hans KORTUM (Hrsg.), *Antike und Moderne in der Literaturdiskussion des 18. Jahrhunderts* (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Schriftenreihe der Arbeitsgruppe zur Geschichte der Deutschen und Französischen Aufklärung 7) (Berlin 1966) IX–LX.

⁴² Das populärste und unterhaltsamste Buch zu diesem Thema hat zweifellos Robert K. MERTON geschrieben: *Auf den Schultern von Riesen: Ein Leitfaden durch das Labyrinth der Gelehrsamkeit*, übers. v. R. Kaiser (Athenäums Taschenbücher 128) (Frankfurt a.M. 1989). Besonders bezeichnend für das Selbstverständnis der *moderns* ist die Aussage von Thomas Pope Blount Nedham, die Merton ebd. 85 zitiert: "Wir sind die Väter und haben mehr Autorität als frühere Jahrhunderte; weil wir den Vorzug einer längeren Zeit genießen, als sie hatten, und weil die Wahrheit (wie wir sagen) eine Tochter der Zeit ist. Und überdies ist unser Verstand von allem Sich-Verschlechtern so weit entfernt, daß er an Schärfe mehr und mehr zunimmt; und da er von der gleichen Natur wie der der Alten ist, hat er ihnen solche Vorteile voraus, wie ein Zwerg auf den Schultern von Riesen hat; von wo er nicht nur ebensoviel sieht wie sein Träger, sondern mehr." (*Essays on several subjects*, London 1692, 94f.) Hier artikuliert sich ein Selbstbewußtsein, wie man es bei den Modernen früherer Querelles vergeblich sucht. Speziell zur britischen Querelle vgl. Elke WAWERS, *Swift zwischen Tradition und Fortschritt. Studie zum ideengeschichtlichen Kontext von 'The Battle of the Books' und 'A Tale of a Tub'* (Trierer Studien zur Literatur 16) (Frankfurt a.M./Bern/New York/ Paris 1987). Ergänzend zu Merton muß man vor allem

Wie weit Calixt von einer solchen Deutung entfernt ist, wie sehr sich sein Denken noch in vormodernen Bahnen bewegt, offenbart seine Verwendung der Metapher. Nicht die Theologen der Gegenwart sind für ihn Zwerge auf den Schultern von Riesen, sondern die Kirchenväter des 4. und 5. Jahrhunderts, die auf den Schultern der Väter der vorkonstantinischen Zeit stehen.⁴³ Mit dem 5. Jahrhundert ist für ihn die Dogmenentwicklung zum Abschluß gekommen.⁴⁴ Der damals erreichte Stand der Lehre dient als bleibender unüberbietbarer Maßstab für spätere Zeiten. Die historische Größe *consensus quinquesaecularis* wird zur ungeschichtlichen Größe erhöht. Als ihre Kennzeichen nennt Calixt bezeichnenderweise *firmitas*, *uniformitas* und *perpetuitas*.⁴⁵ Die *firmitas* der altkirchlichen Lehre manifestiert sich in dem fest umgrenzten Schriftenkorpus der Väter: Dieser könne, so betont der Helmstedter, in einem Arbeitszimmer mühelos versammelt und von einer Person in wenigen Jahren durchgelesen werden.⁴⁶ Diese Bemerkung legt nahe, daß der Buchdruck zu Beginn der Neuzeit seinen Teil zu einer Verfestigung des statischen Geschichtsbildes beigetragen hat: Die gedruckten Zeugnisse der Vergangenheit erwecken die Illusion eines feststehenden Gestern, das als homogene statische Einheit jetzt und allezeit – die Bücher ändern sich ja nicht oder kaum – greifbar ist. Die Einsicht, daß ein Buch, wie Pierre Bourdieu formuliert, sich durch die Tatsache ändert, daß “es sich nicht ändert,

P. KAPITZKA, “Der Zwerg auf den Schultern des Riesen”, *Rhetorik* 2 (1981) 49–58, lesen, bes. 52f zum Kontrast zwischen der antitraditionalistischen Deutung des Gleichnisses in der Neuzeit und der konservativeren Auslegung im Mittelalter. Vgl. auch Moos 1988, 241–243 mit den Literaturhinweisen in der Fußnote 538. Bei Moos wird deutlich, daß das Gleichnis überhaupt in Zeiten geistigen Umbruchs Konjunktur hatte, nicht nur im 17. Jahrhundert, sondern auch im Hochmittelalter, in der “Renaissance” des Mittelalters.

⁴³ Vgl. *De quaestionibus num mysterium Sanctissimae Trinitatis dissertatio* (Helmstedt 1650) th.47.

⁴⁴ Bei den *non necessaria* jedoch hält Calixt eine geschichtliche Entwicklung für möglich. Vgl. *Widerlegung Wellers*, Verantwortung, th.3: “Es kan wol behueff erörterung einer schweren Frage oder Schrift etwas neues herfürgebracht werden/welches besser und gründlicher zutreffe/als was bißhero bekant gewesen/durchaus aber nicht was angehet die Hauptlehre/Articul des Glaubens und was zur Seligkeit unumbgänglich erfordert wird.”

⁴⁵ Vgl. *Prooemium* 385. Daß Calixt diese Bestimmung in der zweiten Auflage von 1655 hinzugefügt hat, zeigt, wie wichtig ihm dieser Aspekt war.

⁴⁶ Vgl. CALIXT, *Discurs von der wahren christlichen Religion* (Hannover 1656) § 94. Das Moment der Verfügbarkeit wird auch dadurch unterstrichen, daß Calixt die autoritativen Bekenntnistexte der Alten Kirche in einem Band zusammenstellte: *Sanctae, catholicae, et apostolicae ecclesiae, eiusque primorum et oecumenicorum conciliorum symbola et confessiones* (Helmstedt 1651).

während die Welt sich ändert”,⁴⁷ erschien noch nicht am Horizont des frühneuzeitlichen Bewußtseins.

3. Zum vormodernen Geschichtsbewußtsein gehört neben der Überzeugung von der Gleichartigkeit allen Geschehens und dem Vorrang des Alten noch eine weitere Selbstverständlichkeit, die im 17. und 18. Jahrhundert brüchig wird: die *Erwartung, daß die Geschichte zu einem Ende kommen wird und dieses Kommen letztlich nicht beeinflußbar ist*. Auch die Vorstellung von der Geschlossenheit der Geschichte läßt sich aus dem Äternismus herleiten. In dessen Logik kann die Geschichte nur einen Sinn haben, wenn sie auf das Ewige bezogen ist, das heißt aus ihm hergeleitet und in es zurückgeführt werden kann. Nur durch ihre Endlichkeit kann die Geschichte auf ihren Sinn hinweisen: ihr schließliches Einmünden in die Ewigkeit, ihre Aufhebung in ihr.

Die Geschlossenheit der Geschichte bringt Calixt in seinem Überblick über die Weltgeschichte durch eine historisierte Form der Typologie zum Ausdruck: Jedem Jahrhundert vor Christus entspricht eines nach Christus. Die Geschichte ist demnach ein geschlossenes symmetrisches System, dessen Spiegelachse die Inkarnation darstellt.⁴⁸ Demgemäß muß dem Beginn der Zeiten auch ein bevorstehendes Ende der Geschichte korrespondieren. Diese geschlossene Perspektive verstärkt das Gefühl der Abhängigkeit von der Vergangenheit.

Calixt selbst war vom baldigen Ende der Geschichte überzeugt.⁴⁹ Überhaupt war die Enderwartung zu seiner Zeit und mehr noch nach der Jahrhundertmitte ein verbreitetes, wenn auch im wesentlichen auf protestantische Gebiete beschränktes Phänomen.⁵⁰ Für die Entwicklung des Geschichtsbewußtseins ist dabei ein Moment bedeutend, das insbesondere im Denken von Comenius zutage tritt. Dieser nämlich verbindet die Erwartung eines baldigen Endes mit der Überzeugung, dessen Einbruch und Gestalt beeinflussen zu können. Die unmittelbare Zukunft erscheint bei ihm als zu gestaltendes Projekt. Man kann

⁴⁷ Zit. in Ursula RAUTENBERG, “‘... und überall das Buch’. Die Buchwissenschaft im Porträt”, *Forschung & Lehre* 10 (1998) 529–533, dort 530.

⁴⁸ Vgl. *De studio Historiarum oratio* (1629) (Werke 1, 420–433) 427–433.

⁴⁹ Vgl. *Prooemium* 414, wo er von “nostris hisce miseris et calamitosis temporibus, in quae fines seculorum devenerunt”, spricht. Vgl. ferner *De supremo iudicio* (Werke 4, 247–426).

⁵⁰ Die Beschränkung auf den protestantischen Raum erklärt Jean DELUMEAU, *Angst im Abendland: Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts* (Hamburg 1985) 355f mit der erfolgreichen gegenreformatorischen Konsolidierung des Katholizismus, die apokalyptischen Erwartungen den Nährboden der Unsicherheit entzogen habe.

in diesen Gedanken den Übergang zu einem neuen Zeitgefühl erkennen: von der Vergangenheitsorientierung zur Zukunftsgewandtheit, von statischer zu dynamischer Zeitwahrnehmung.⁵¹

Dynamik, Modernismus und offene Zukunft: Zum modernen Geschichtsbewußtsein

Die Wende zum modernen Geschichtsbewußtsein, die sich im Humanismus, in der Reformation und in der *Querelle* angekündigt hatte, ist Ende des 18. Jahrhunderts durch einige Denker vollzogen,⁵² sie setzt sich im 19. Jahrhundert weitgehend durch und wird im 20. Jahrhundert geradezu zu einem Massenphänomen, das vor allem drei Kennzeichen aufweist: 1. Dynamik und Fortschritt kennzeichnen das neue Geschichtsbild. 2. Die Gegenwart wird bestimmt vom Blick in die Zukunft, das Leben erscheint als Projekt, als Möglichkeitsraum künftiger Verwirklichungen. 3. Die Tradition, alles Alte, erscheint demgegenüber als rückständig, überholt und irrelevant.

1. Es lassen sich vor allem zwei Faktoren namhaft machen, die zur neuzeitlichen Veränderung des Geschichtsbewußtseins beigetragen haben dürften: eine 'geographische' und eine 'chronologische' Erfahrung.

Zum einen erfuhr man in der Neuen Welt die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen.⁵³ Man stieß auf 'primitiv' erscheinende, barbarisch anmutende Kulturen, die zu Bewußtsein brachten, wie weit die abendländische Kultur von ihren eigenen primitiven Ursprüngen fortgeschritten war. Diese synchrone Distanzerfahrung bewirkte so die

⁵¹ Den Hinweis auf Comenius verdanke ich Hans-Joachim MÜLLER. Vgl. seinen instruktiven Aufsatz "Kriegserfahrung, Prophetie und Weltfriedenskonzepte während des Dreißigjährigen Krieges", in: F. BOLL (Hrsg.), *Volksreligiosität und Kriegserleben* (Jahrbuch für Historische Friedensforschung 6) (Münster 1997) 26–47, bes. 35–47. In der Tat macht das Beispiel des Comenius deutlich, daß KOSELLECK 1989, 315, so sehr ihm in den großen Linien zugestimmt werden kann, mit seiner Kontrastierung von Fortschrittsidee (vermittelt über den Gedanken der offenen Zukunft) und Enderwartung den realen fließenden Übergängen nicht voll gerecht wird. Daß Comenius ein Kind seiner Zeit war, zeigt auch der Vergleich mit den Württembergischen Theologen, die ebenfalls die Endzeiterwartung fortschrittlich auslegen, worauf Koselleck selbst hinweist.

⁵² Vgl. Reinhart KOSELLECK, "Das 18. Jahrhundert als Beginn der Neuzeit", in: ders./Reinhart HERZOG (Hrsg.), *Epochenschwelle und Epochenbewußtsein* (München 1987) 269–282.

⁵³ Vgl. Reinhart KOSELLECK, "Fortschritt", *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon der politisch-sozialen Sprache in Deutschland* 2 (Stuttgart 1975) 351–424, dort 397. Vgl. auch CHADWICK ²1987, 82f über den Zusammenhang zwischen den Erfahrungen bei der 'Missionierung' und 'Zivilisierung' der Völker Asiens, Afrikas und Amerikas auf der einen und dem Fortschrittsgedanken in der Theologie auf der anderen Seite am Beispiel der Latitudinarianer.

Entrückung der eigenen Herkunft in eine ferne Vergangenheit. Der bald in Angriff genommenen Kolonisierung der geographischen Ferne entsprach die Kolonisierung der chronologischen Ferne durch den objektivierenden Blick und kritischen Zugriff der aufstrebenden Geschichtswissenschaft. Der Imperialismus der Gegenwart unterdrückte dabei die Infragestellung des Heute durch das Gestern.

Zum anderen erfuhr man die Zeit zunehmend als Bewegung. Henry Adams hat diese Erfahrung auf den Begriff gebracht, als er das 'Gesetz der Beschleunigung' formulierte: Weil die Zukunft sich immer schneller in Gegenwart verwandelt, wird auch die Gegenwart immer schneller Vergangenheit. Dadurch verkürzt sich der Rückgriff auf die Vergangenheit, der man die Maßstäbe entnimmt, und dies führt zu einer ständigen Veränderung der Maßstäbe.⁵⁴ Technische Erfindungen und politische Veränderungen folgen seit der frühen Neuzeit in immer kürzeren Abständen aufeinander. Weil die erlebte Geschichte dynamisch erfahren wird, entwickelt sich auch ein dynamisches Geschichtsbild: Die Gegenwart erscheint durch gewaltige Veränderungen von der Vergangenheit getrennt, die so zum Anderen, Fernen und Fremden wird. Je schneller der Wandel der Zeit, desto stärker das Bewußtsein der Diskontinuität und Distanz, desto ferner und fremder wird die Vergangenheit.⁵⁵

Neben diesen beiden Erfahrungen haben auch die oben bereits genannten Faktoren zu einer Veränderung des neuzeitlichen Geschichtsbewußtseins beigetragen: Die im Humanismus anhebende Entwicklung der Geschichtsschreibung zu einer *ars critica* und die Reformation, deren Protagonisten zwar noch im alten Schema dachten, die aber zur Umwertung des Neuen beigetragen haben dürfte.

Bezeichnend für das neue Geschichtsbewußtseins wird hauptsächlich ein Begriff: Fortschritt. In Antike und Mittelalter lediglich im Sinne von Vertiefung oder Erweiterung eines schon immer Vorhandenen verstanden, bezeichnet er jetzt ein Immer-Mehr, das immer Neues bringt. Hatte man ihn bislang lediglich einzelnen Bereichen zugeordnet – auch Calixt hatte den Fortschritt der Technik anerkannt –, so wird er mehr und mehr zu einer Totalkategorie, die alle Kulturbereiche erfaßt. Der rationale Fortschrittsglaube eines Coccejus, Mosheim, Semler oder Planck sind nur der theologische Ausdruck

⁵⁴ Vgl. KOSELLECK 1989, 69f.

⁵⁵ Vgl. HANS BLUMENBERG, *Lebenszeit und Weltzeit* (Frankfurt a.M. 1986), bes. 218–242 zur Beschleunigung als Signatur der Neuzeit.

des Bewußtseins allgemeinen Fortschrittes. Zwar werden hier und da auch fortschrittsskeptische Stimmen laut, die meist die politisch-moralischen Verhältnisse im Blick haben, sie vermögen indes den Fortschrittsoptimismus des herrschenden Bewußtseins nicht anzufechten. Erst die politischen und ökologischen Katastrophen des 20. Jahrhunderts erschüttern die Fortschrittseuphorie und lassen sie teilweise in Fortschrittpessimismus umschlagen.⁵⁶

2. Das Leitbild des Fortschrittes und die Erfahrung einer beschleunigten Lebenswelt führen dazu, daß auch Vergangenheit und *Zukunft* für den modernen Menschen eine neue Bedeutung erhalten. Die Fortschrittsidee hatte bei Condorcet, aber zuvor auch schon in einigen Äußerungen von Leibniz im Glauben an eine unendliche Vervollkommnung gegipfelt.⁵⁷ Der Fortschritt erreicht nie seine Vollendung, er ist ein unendlicher Prozeß. Die Zukunft wird so zum offenen, unbestimmten Raum, den der Mensch gestalten kann, in den hinein er sogar sich selbst entwerfen kann.⁵⁸

Theologischen Ausdruck hat diese neue Zeitorientierung beispielsweise in Harvey Cox' *Stadt ohne Gott* gefunden. Hier wird Gott als der, der sein wird, ausschließlich in der Zukunft geortet. Im Blick auf die deutsche Theologie muß man nur an die Theologie der Hoffnung denken. Wer nun davon überzeugt ist, daß Normen und Werte, die unser Denken und Handeln bestimmen sollen, nicht aus der Vergangenheit, sondern aus der Zukunft als Hoffnung oder Entwurf abzuleiten sind, dem ist die Bedeutung der Beschäftigung mit der Alten Kirche nur schwer nahezubringen.⁵⁹

3. Der Begeisterung für das Neue, das den Fortschritt anzeigt und vorantreibt und eine positivere Zukunft eröffnet, korrespondiert die *Abwertung des Alten*. Die Vergangenheit wird zum Symbol einer niederen Seinsstufe, die man überwunden hat, schlimmstenfalls zur Fessel, der

⁵⁶ Vgl. die vor allem die ausführlichen Artikel von KOSELLECK in GGB 2,351–423 und von J. RITTER in HWP 2,1064–98 sowie Friedrich RAPP, *Fortschritt. Entwicklung und Sinngehalt einer philosophischen Idee* (Darmstadt 1992).

⁵⁷ Vgl. die Leibniz-Zitate bei KOSELLECK 1975, 374, zu Condorcet ebd. 377.

⁵⁸ Die neue Form der Zeitwahrnehmung kommt im neuen Zeitmaß der Geschichtswerke zum Ausdruck: Diese orientieren sich seit den Magdeburger Centurien immer weniger an den Lebenszeiten der Herrscher und immer mehr an der mathematischen Zeit. Das heißt: die Zeitrechnung beginnt nicht mit jedem Herrscher neu, sondern sie scheint sich endlos in die Zukunft zu erstrecken. Dies ist nur ein Aspekt der Mechanisierung und Entmenschlichung des Zeitbewußtsein, wie sie seit der frühen Neuzeit auch von den Kirchtürmen verkündet wird: durch die Turmuhren. Vgl. Karlheinz A. GEIBLER, *Vom Tempo der Welt* (Freiburg 1999).

⁵⁹ In diesem Sinne KRETSCHMAR 1972, 115 und FEIGE 1997, 437.

man sich auf dem Weg in die Zukunft zu entledigen hat, bestenfalls zum Museum, das ein kurioses Interesse befriedigen kann, jedoch ohne für das Leben der Gegenwart von Belang zu sein.

“Die neuzeitliche abendländische Geschichte”, schreibt Michel de Certeau, “beginnt im Grunde mit der Unterscheidung zwischen *Gegenwart* und *Vergangenheit*.”⁶⁰ Zu dieser Trennung haben mehrere Faktoren beigetragen, darunter die Dynamisierung des Geschichtsbildes. Je schneller die Zukunft Gegenwart wurde, desto schneller verwandelte sich die Gegenwart in Vergangenheit, desto rasanter entfernte sich die Vergangenheit in die Tiefe der Zeit.

Einen nicht zu unterschätzenden Anteil am Fremdwerden der Vergangenheit dürfte auch die Verbreitung des Buchdrucks haben. Claude Levy-Strauss hat die mündliche ‘wilde’ Gesellschaft vor allem dadurch gekennzeichnet, daß in ihr die Vergangenheit nicht von der Gegenwart verschieden ist, sondern als integraler bedeutungsvoller Teil der gegenwärtigen Situation ohne historische Perspektive erlebt wird. Erst die Textualität schaffe die Möglichkeit für Distanz und Abstraktion und ermögliche so eine historische Perspektive, welche die Vergangenheit als fern und von der Gegenwart verschieden betrachtet.⁶¹ Die Vergangenheit, die bislang hauptsächlich als Erinnerung in den Menschen gegenwärtig war, veräußerlicht sich in der Gestalt massenhafter textlicher Zeugnisse.⁶²

Die Bedeutung der Vergangenheit erschien obendrein noch dadurch gemindert, daß die Beschäftigung mit ihr nicht den neu aufgestellten Kriterien für Wissenschaftlichkeit zu entsprechen schienen. Descartes

⁶⁰ Michel de CERTEAU, *Das Schreiben der Geschichte* (Historische Studien 4) (Frankfurt a.M./New York 1991) 13.

⁶¹ Vgl. Claude LEVY-STRAUSS, *The Savage Mind* (Chicago 1962). Zur Verbindung von objektivem historischem Sinn mit Textualität und Lesekundigkeit vgl. William FRAWLEY, *Text and Epistemology* (Norwood, NJ 1987), bes. 64; zur Relativierung dieses Zusammenhangs indes Rüdiger SCHOTT, “Das Geschichtsbewußtsein schriftloser Völker”, *Archiv für Begriffsgeschichte* 12 (1968) 166–205. Vgl. auch Paul RICOEUR, “Gedächtnis – Vergessen – Geschichte”, in: Klaus E. MÜLLER/Jörn RÜSEN (Hrsg.), *Historische Sinnbildung. Problemstellungen, Zeitkonzepte, Wahrnehmungshorizonte, Darstellungsstrategien* (Hamburg 1997) 433–454, dort 440: “(. . .) die Zeugnisse, die der Historiker befragt, sind schriftliche Zeugnisse, und als solche werden sie in den entsprechenden Institutionen, den Archiven, zusammengetragen. Eine archivierte Erinnerung hat aber aufgehört, eine Erinnerung im eigentlichen Sinn zu sein, eine Erinnerung, die in einer Kontinuität und Zugehörigkeitsbeziehung zur jeweiligen Bewußtseinsgegenwart steht, sie hat vielmehr den Status einer *Spur* angenommen.”

⁶² Zur *mémoire extériorisée* vgl. André LEROI-GOURHAN, *Le geste et la parole II. La mémoire et les rythmes* (Paris 1965) 64.

vermißte an der Geschichte die Strenge des Denkens, die er von jeder Wissenschaft forderte, und verglich ihren Erkenntniswert abfällig mit dem des Reisens: Beides lehre nicht mehr, als daß die Vielfalt der Meinungen und Sitten unbegrenzt sei.⁶³

Dies führte einerseits dazu, daß der Traditionsgedanke, der in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts, zum Teil in bewußter Antithese zum Cartesianismus, gerade noch eine Renaissance erfahren hatte, für einen Teil der geistigen Elite Europas seine normative Funktion verlor und an andere Leitbegriffe, Natur und Vernunft, abtrat. Dies läßt sich in der Literatur, im Rechtsdenken, in der Philosophie und der Theologie erkennen.

Wo man auf der anderen Seite vom Wert der Vergangenheit weiterhin überzeugt war, versuchte man, die aufgebrochene Kluft durch philologische und historische Arbeit zu überbrücken. Männer wie Bayle formulierten in Entsprechung zu den mathematisch-naturwissenschaftlichen *Regulae* des Descartes Kriterien für die historische Rekonstruktionsarbeit. Es entstand Geschichte als moderne kritische Wissenschaft.⁶⁴

⁶³ Vgl. zur cartesianischen Geschichtskritik vor allem Carlo BORGERO, *La certezza e la storia* (Mailand 1983). Auch WILES 1972, 132–134 macht das zunehmende Bewußtsein von der Relativität alles Historischen als einen Faktor bewußt, der das Traditionsdenken überhaupt erschwert.

⁶⁴ Zu Bayle vgl. Jacques SOLÉ, "Religion et méthode critique dans le 'Dictionnaire' de Bayle": in: *Religion, érudition et critique à la fin du XVII^e siècle et au début du XVIII^e* (Paris 1968) 70–117 und Anthony GRAFTON, *Die tragischen Ursprünge der deutschen Fußnote* (München 1998) 189–211. Schon vor Bayle hatten französische und italienische Jansenisten Regeln für die Quellenkritik aufgestellt und in ihrer historischen Arbeit angewandt. Vgl. Arnaldo MOMIGLIANO, "La formazione della moderna storiografia sull'impero romano", in: *Terzo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico 1* (Rom 1966) 110–116. Zu den humanistischen und noch früheren Vorläufern der Quellenkritik vgl. das dritte Kapitel von ders., *The Classical Foundations of Modern Historiography* (Berkeley 1990), zur gesamten Entwicklung der historischen Kritik vom Humanismus bis zur Aufklärung: Ulrich MUHLACK, *Geschichtswissenschaft im Humanismus und in der Aufklärung* (München 1991). Allgemein zu den Auseinandersetzungen um den historischen Skeptizismus und die Bedingungen historischer Verlässlichkeit (*fides historica*) im späten 17. und 18. Jahrhundert vgl. Markus VÖLKEL, "Pyrrhonismus historicus" und "fides historica" (Frankfurt am Main 1987). Zum Einfluß der altphilologischen Quellenarbeit auf die historische Kritik vgl. U. MUHLACK, "Von der philologischen zur historischen Methode", in: C. MEIER/J. RÜSEN (Hrsg.), *Theorie der Geschichte. Beiträge zur Historik 5: Historische Methode* (München 1988) 154–180, vor allem zur deutschen Geschichtswissenschaft im 19. Jahrhundert. Zum Einfluß der juristischen Quellenauslegung auf die historische Quellenkritik vgl. Notker HAMMERSTEINS klassische Studie *Jus und Historie* (Göttingen 1972) sowie die exemplarische Arbeit Julian FRANKLIN, *Jean Bodin and the Sixteenth-Century Revolution in the Methodology of Law and History* (New York/London 1963).

Gerade der objektivierende Zugriff dieser Wissenschaft verstärkte indes die Entfremdung von der Vergangenheit. Die historische Wissenschaft, so hat Michel de Certeau paradox formuliert, setzt gerade die Abwesenheit der Geschichte voraus.⁶⁵ Tradition, bislang noch als lebendiger Erfahrungshorizont ein Aspekt der Gegenwart, erscheint mehr und mehr als in Büchern eingeschreintes Relikt einer fremden Vergangenheit, deren Gegenwartsbedeutung immer fraglicher wird.⁶⁶

Auf diese neuen Verhältnisse mußte nun die theologische Patristik reagieren. Sie tat dies, zunächst vor allem im Protestantismus, dadurch, daß sie sich zu einer *ars critica* entwickelte. Dadurch verschärfte sich auf dem Felde der Patristik die immer schon vorhandene Spannung zwischen akademischer Theologie und kirchlicher Lehre.

4. Das 'ekklesial-akademische' Problem:

Zur Spannung zwischen patristischer Wissenschaft und kirchlicher Lehre

Der theologische Rekurs auf patristische Schriften ist in der Moderne im Zuge der fortschreitenden Verwissenschaftlichung der Väterkunde problematisch geworden. Dies zeigt die Geschichte der akademischen Disziplin der *theologia patristica*, die im Folgenden skizziert wird. Dabei liegt der Akzent auf der protestantischen Theologie. Die dort vollzogene Entwicklung ist zeitversetzt auch in der katholischen Theologie eingetreten. Ein zweiter Abschnitt wendet sich dann der katholischen Kirche zu. Hier dienen die gallikanisch-römischen Auseinandersetzungen als Beispiel für das nicht immer einfache Verhältnis von patristischer Wissenschaft und kirchlichem Lehramt.⁶⁷

⁶⁵ Vgl. Michel de CERTEAU, *L'Absent de l'Histoire* (Paris 1973) 174.

⁶⁶ Vgl. André LEROI-GOURHAN, *Hand und Wort. Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst* (Frankfurt a.M. 1980) 327: "Die soziale Erinnerung wird in Bücher versenkt; in einigen Jahrzehnten ist die ganze Antike (. . .) darin verschwunden." Nach Jacques LE GOFF, *Geschichte und Gedächtnis* (Historische Studien 6) (Frankfurt a.M./New York 1992), 116–119, ist symptomatisch für die "Veräußerlichung der Erinnerung" der Niedergang der *Ars memoriae*, die sich nach der humanistischen Kritik nur noch in neuplatonischen hermetischen Kreisen hielt, ehe sie im ausgehenden 17. Jahrhundert unter dem Einfluß der neu entwickelten wissenschaftlichen Methode vollends verschwand.

⁶⁷ Es bieten sich auch andere Beispiele an, etwa die patristischen Aspekte des Modernismusstreits oder der Debatten um die *nouvelle théologie*. Die gallikanisch-römischen Auseinandersetzungen werden hier vorgezogen, weil sie in einem engeren zeitlichen und geistesgeschichtlichen Zusammenhang zur Entstehung und zum Niedergang der Theorie vom *consensus quinquasecularis* stehen.

Die Enttheologisierung der Patristik: Von der theologia patristica zur antiken Kultur- und Geistesgeschichte

Dem patristischen Charakter der *theologia historica*, der bereits in der Helmstedter Studienordnung zu erkennen ist,⁶⁸ trug man an den protestantischen theologischen Fakultäten seit Ende des 17. Jahrhunderts auch durch die Namensgebung Rechnung: Fortan nannte man diese Disziplin *theologia patristica (sive historica)*. Was sich vorerst noch nicht änderte, war ihr dogmatisches Gepräge. Im Grunde war sie nicht mehr als eine Hilfswissenschaft, die der Dogmatik für einzelne Glaubenslehren entsprechende Vätersentenzen lieferte.⁶⁹ Sie stellte damit das protestantische Pendant zur Gattung der *theologia positiva* in der katholischen Theologie dar.⁷⁰ Nun hatte aber die Dynamisierung des Geschichtsbildes zu einer Infragestellung der überlieferten Wahrheiten und Normen geführt, die gegenüber den für ahistorisch gehaltenen Vernunftwahrheiten defizient erschienen. Alles Überlieferte erkannte man als geschichtlicher Veränderung unterworfen und damit als relativ und kritisierbar.⁷¹ Hinzu kam, daß Autoren wie Gottfried Arnold mit seiner *Unpartheyischen Ketzergeschichte* das paradiesische Bild von der frühen Kirche zerstört hatten. Die Patristik verwandelte sich folgerichtig ab der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in Dogmenkritik.⁷²

Im Zuge dieser Verwissenschaftlichung der Geschichte wurde aus der *theologia patristica* als Zuliefererin der Dogmatik eine kritische Wissenschaft. Ansätze dazu hatten bereits Petavius, Forbesius a Corse, Arnold, Mosheim und Walch unternommen. Eigentlich begründet wurde die Dogmengeschichte als kritische Wissenschaft jedoch erst in der Aufklärungstheologie, und zwar durch Johann Salomo Semler.⁷³

⁶⁸ Vgl. Henke II/2, 61f.

⁶⁹ Vgl. z.B. deren Definition bei Johann Franciscus BUDDEUS, *Isagoge historico-theologica ad theologiam universam* (Leipzig 1730) 478: "Per theologiam patristicam intelligimus complexum dogmatum sacrorum ex mente sententiaque patrum".

⁷⁰ Vgl. z.B. Petrus ANNATUS, *Methodus ad positivam theologiam adparatus* (Paris 1700): positive Theologie als dogmatisch strukturierte unmittelbare Ableitung der Glaubenslehre aus Vätersentenzen und Konzilsdekreten.

⁷¹ Ein solcher historischer Relativismus ist alt. Vgl. dazu Marie-Dominique CHENU, "Conscience de l'histoire et théologie au XII^e siècle", *Archive d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen-âge* 21 (1954) 107–133, bes. 107, und Arno BORST, *Geschichte an mittelalterlichen Universitäten* (Konstanz 1969) 34 und 39. Er gewinnt jedoch in der Neuzeit durch das beispiellose Ausmaß an historischer Forschung eine neue Dimension und erscheint geradezu unabweisbar.

⁷² Vgl. M. A. LIPPS, *Dogmengeschichte als Dogmenkritik. Die Anfänge der Dogmengeschichtsschreibung um 1800* (Diss. Heidelberg 1980).

⁷³ Vgl. F.-W. KANTZENBACH, *Evangelium und Dogma. Die Bewältigung des theologischen*

Dieser destruierte einerseits den Absolutheitsanspruch der Dogmen durch den Aufweis ihrer Bedingtheit. Andererseits verstand er die Dogmengeschichtsschreibung konstruktiv als eine Bemühung, das Werden der Dogmen verständlich zu machen, denen er als integralem Teil der notwendigen institutionellen Ausprägung der Kirche noch einen gewissen Wert beimaß.

Alles in allem blieb in der Dogmengeschichtsschreibung der Aufklärungstheologen jedoch der kritische Ansatz bestimmend. Denn Geschichtlichkeit galt ihnen als Merkmal des Ungewissen. Die Wahrheitssuche hatte sich auf den vermeintlich geschichtslosen Raum von Natur und Vernunft verlagert. Zu einer positiven Wende kam es erst, als der Idealismus – vor allem Hegels – die Geschichte wieder als einen hervorragenden Ort der Wahrheitsfindung etablierte. In der Überzeugung, daß die Wahrheit sich im geschichtlichen Prozeß selbst auslegt, versuchten Theologen wie der Tübinger Ferdinand Christian Baur die zielorientierte Bewegung der Dogmengeschichte aufzuzeigen.⁷⁴ Gegen den Baurschen Ansatz wandte sich einerseits eine konfessionell-lutherische Dogmengeschichtsschreibung, die, wie es etwa Thomasius und Seeberg taten, selbstbewußt wahre Lehre von Irrlehre schied. Andererseits distanzierte sich von Baur auch Johann Adam Möhler, der in seiner Frühzeit selbst noch stark vom Idealismus geprägt war.

Mit Möhler bzw. Drey und Kuhn, also der sogenannten katholischen Tübinger Schule,⁷⁵ ist der Punkt bezeichnet, an dem die katholische Theologie sich erstmals vernehmlich in die moderne Geschichte der Dogmengeschichtsschreibung einschreibt. Bis dahin war Lehrentwicklung als Entfaltung des immer gleichen *depositum fidei* verstanden worden, nicht im Sinne eines geschichtlichen Fortschritts.⁷⁶

Problems der Dogmengeschichte im Protestantismus (Stuttgart 1959) 73–81; HORNIG 1976, 101–113. Vgl. auch Ph. SCHÄFER, „Dogmenfreies Christentum“, in: *Dogma und Glaube. FS W. Kasper* (Mainz 1993) 9–27. Die konfessionelle Dogmengeschichtsschreibung durch eine historisch-kritische abzulösen, hatte zuvor schon Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem geplant. Vgl. Karl ANER, „Die Historia dogmatum des Abtes Jerusalem“, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 10 (1928) 76–103 u. KANTZENBACH 1959, 91–103.

⁷⁴ Vgl. Wolfgang GEIGER, *Spekulation und Kritik. Die Geschichtsschreibung Ferdinand Christian Baur* (München 1964). Vgl. bes. BAURS Schrift *Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte* (21860), hg. v. K. Scholder (Stuttgart 1966).

⁷⁵ Zu dieser Sammelbezeichnung vgl. Ulrich KÖPF, „Die theologischen Tübinger Schulen“, in: ders. (Hrsg.), *Historisch-kritische Geschichtsbetrachtung. Ferdinand Christian Baur und seine Schüler. 8. Blaubeurer Symposium* (Contubernium 40) (Sigmaringen 1994) 9–52, dort 15–29, bes. 16–20 zur katholischen „Tübinger Schule“.

⁷⁶ Vgl. beispielhaft die einflußreiche Schule von Salamanca von Francisco de Vitoria bis Juan de Santo Tomás: Candido Pozo, *La teoria del progreso dogmatico en*

Nun hatte sich Drey vom romantischen Leitgedanken der Entwicklung eines Individuums inspirieren lassen und die Kirche dementsprechend als lebendigen Organismus verstanden, dessen Wesen zwar immer gleich bleibt, dessen Form sich aber den Menschen und Kulturen verschiedener Zeiten anpaßt. Deshalb solle die Autorität nicht in der toten Hand der Vergangenheit, nämlich in Schrift, Vätern und Konzilien, liegen, sondern vorrangig in der Kirche der Gegenwart.⁷⁷

Ähnlich verstand Möhler in seinem romantisch-idealistischen Frühwerk *Die Einheit in der Kirche, oder das Princip des Katholizismus* die Kirche als einen wachsenden Organismus, dessen Lebensprinzip, der Geist, die Entwicklung des Buchstabens bewirkt. In seiner *Symbolik*, vor allem in deren späteren Auflagen, distanzierte er sich dann jedoch von jeglichem Hegelianismus, insbesondere von der Theorie, daß Wahrheit durch einen geschichtlichen Prozeß erkennbar wird. Entwicklung ist nun für ihn lediglich die Entwicklung einer Wahrheit, die von Anfang an gegeben ist und immer bekannt war. Dabei komme dem Anfang eine normgebende Bedeutung zu, die Baur verkannt habe. Der Glaube der Kirche sei immer derselbe, allein in der Theologie als Wissenschaft sei ein Fortschritt möglich.

Auch für Kuhn ist in seinen von Geiselmann herausgearbeiteten zwei Phasen der Entwicklungslehre die Substanz der Wahrheit unveränderlich; es wandelt sich nur ihre Form, ihr Ausdruck. Die Notwendigkeit einer Entwicklung ergibt sich für ihn, vor allem in der zweiten Phase, aus zweierlei: Zum einen ist die Ausdrucksform, welche die Wahrheit in der apostolischen Verkündigung gefunden hat, ja auch nur zeitbedingt, zum anderen muß die Offenbarung in ein lebendiges Verhältnis zum jeweiligen objektiven Geist der Zeit gebracht werden. Dies begründet den Fortschritt in der Erkenntnis der Offenbarung, wie er in der kirchlichen Dogmenbildung zum Ausdruck kommt.⁷⁸

los teólogos de la escuela de Salamanca 1526–1644 (Madrid/Granada 1959), bes. 51–74 zu Vitoria.

⁷⁷ Zu Möhlers Lehrer Johann Sebastian von Drey stellt Abraham Peter KUSTERMAN, „Drey, Johann Sebastian v.“, *LThK*³ 3 (1995) 373f, dort 374, fest: „D.s Rolle in der kath. Dogmengeschichtsschreibung ist noch nicht speziell untersucht.“ Vgl. jedoch Bradford E. HINZE, *Narrating History, developing doctrine. Friedrich Schleiermacher und Johann Sebastian Drey* (Atlanta 1993) und Josef Rupert GEISELMANN, *Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung. Der Grundgedanke der Theologie Johann Adam Möhlers und der katholischen Tübinger Schule* (Freiburg/Basel/Wien 1966) 120–298.

⁷⁸ Vgl. Josef Rupert GEISELMANN, *Die lebendige Überlieferung als Norm des christlichen Glaubens dargestellt im Geiste der Traditionslehre Johannes Ev. Kuhns* (Die Überlieferung in der neueren Theologie 3) (Freiburg 1959) 183–187 (zur 1. Entwicklungslehre) und 188–210 (zur 2. Entwicklungslehre). Zu Kuhn allgemein vgl. Hubert WOLF, *Ketzer oder Kirchenlehrer? Der Tübinger Theologe Johannes von Kuhn* (Mainz 1992).

Parallel zur katholischen Tübinger Schule entwickelte in England John Henry Newman im Zuge seiner Konversion zur katholischen Kirche eine Theorie der Lehrentwicklung.⁷⁹ Damit setzte er sich einerseits von der traktarianischen Lehre ab, die er in seiner anglikanischen Zeit selbst vertreten hatte. Dieser zufolge bleibt die Lehrüberlieferung im Sinne des Vinzenzischen Traditionsbegriffs inhaltlich konstant und kann deshalb ohne weiteres mit den Mitteln der historischen Forschung den Kirchenvätern entnommen werden. Auf der anderen Seite distanzierte er sich von den Latitudinarianern, welche die Lehrentwicklung in Analogie zum Fortschritt in den Naturwissenschaften verstanden. Newman stellte dagegen eine Analogie zur Natur her: Wie ein Organismus wachse die Lehre allmählich zu einem reiferen Stadium heran.⁸⁰

Bezeichnend für das weitere Geschick des Entwicklungsgedankens in der katholischen Theologie ist die Ablehnung, die Newmans Theorie nicht nur in den USA,⁸¹ sondern vor allem in Rom erfuhr, wo er selbst nach seiner Konversion für seine Lehre warb. Hier hat sogar Perrone, dem man unter den Römern noch die größte persönliche Nähe zu Newman bescheinigen kann, die *Theory of Development* abgelehnt. Den Grund hierfür hat Walter Kasper auf den Punkt gebracht: "Es begegnen sich nicht nur zwei verschiedenartige Persönlichkeiten, sondern auch zwei theologische Epochen."⁸² Entscheidend für das Unverständnis der Römer war ihr theologischer Klassizismus. Unbeeinflusst von der modernen Geschichtswissenschaft, waren sie überzeugt, daß die Lehre der Kirche im Grunde immer die Gleiche war. Wenn es Entwicklungen gab, so waren diese nur äußerlich (*quoad nos*). Walter Kasper hat mit Recht herausgearbeitet, daß hinter diesem statischen Traditionsverständnis ein positivistisch-intellektualistischer Glaubens – und Offenbarungsbegriff steht: Glaube verstand man als Erfassen von Wahrheit, Offenbarung entsprechend als Lehre, die ein

⁷⁹ Die alte Auffassung, Newman habe seinen Entwicklungsgedanken der deutschen liberalen Theologie und Philosophie entlehnt, ist seit F. L. Cross, "Newman and the Doctrine of Development", *Church Quarterly Review* (Januar 1933) 245ff, zit. bei CHADWICK ²1987, 97, widerlegt.

⁸⁰ Aus den zahlreichen Untersuchungen zum Thema seien hier lediglich die Monographien genannt: Jan H. WALGRAVE, *Newman – Le Développement du Dogme* (Tournai 1957); Günther BIEMER, *Überlieferung und Offenbarung. Die Lehre von der Tradition nach John Henry Newman* (Die Überlieferung in der neueren Theologie 4) (Freiburg/Basel/Wien 1961); Nicholas LASH, *Newman on Development* (London 1975).

⁸¹ Vgl. dazu CHADWICK ²1987, 171–173.

⁸² Walter KASPER, *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule* (Giovanni Perrone, Carlo Passaglia, Clemens Schrader) (Die Überlieferung in der neueren Theologie 5) (Freiburg/Basel/Wien 1962) 121.

für allemal gegeben wurde, und Tradition folglich als die treue Weitergabe eines unveränderlichen *depositum fidei*, ja man identifizierte sie sogar mit dem Depositum selbst.⁸³ Der Gedanke der Dogmenentwicklung blieb der vatikanischen Theologie fremd, bis ihm auf dem II. Vatikanum mit einem dynamischen Offenbarungsverständnis der Weg bereitet wurde.⁸⁴

Derweil führte der deutsche Protestantismus die historische Relativierung so weit, daß man keinen inneren Zusammenhang in der Dogmengeschichte mehr erkannte. Davon wurde auch die Patrologie erfaßt, die seit dem 18. Jahrhundert von der Dogmengeschichtsschreibung absorbiert worden war. Versuche einer Neubegründung der *theologia historica sive patristica* konnten nicht befriedigen, der von Baur nicht wegen seines Hegelianismus und noch weniger der von Thomasius wegen seines Konfessionalismus. So konzipierte Overbeck eine Patrologie, welche die bislang dominierende Frage nach dem Zusammenhang in der Entwicklung verabschiedete. Die so aus der Taufe gehobene altchristliche Literaturgeschichte fügt sich leichter einer allgemeinen Literaturwissenschaft ein als der Theologie.⁸⁵

Gegen eine solche Enttheologisierung der Dogmengeschichte wandte sich dann Harnack, indem er die Aufgabe formulierte, durch die Verhüllungen und Verfremdungen, die ab dem 2. Jahrhundert eingesetzt hätten, zum reinen Wesen des Christentums vorzudringen, wie es in dem als einheitliche Größe verstandenen Neuen Testament zutage tritt. Mit anderen Worten: das Evangelium sollte durch historische Aufarbeitung vom dogmatischen Christentum emanzipiert werden.⁸⁶

⁸³ Vgl. ebd. 185–422 zu Passaglia, bes. 374–382 zum Vinzenzischen Traditionsbegriff, den Newman für gescheitert erklärt hatte; ebd. 29–184 zu Perrone, bes. 119–130 der Vergleich mit Newman und 135–143 der Vergleich mit Möhler.

⁸⁴ Vgl. P. VAN LEEUWEN, „Der Reifungsprozeß des Zweiten Vatikanischen Konzils in der Lehre über die göttliche Offenbarung und ihre Weitergabe“, *Concilium (D)* 3 (1967) 2–8.

⁸⁵ Overbeck hat damit einen Gedanken von Friedrich NITZSCH, „Geschichtliches und Methodologisches zur Patristik“, *Jahrbücher für Deutsche Theologie* 10 (1865) 37–63 radikalisiert, für den ‘Patrologie’ (im Unterschied zur ‘Patristik’ als dogmatischer Disziplin) die „Literärgeschichte des patristischen Zeitalters“ (ebd. 61) ist, die in Analogie zur profanen Literaturgeschichte betrieben werden müsse (ebd. 63). Zum Problem von Overbecks Ansatz vgl. vor allem Ekkehard W. STEGEMANN, „Ende der Zeit und Zeit des Endes“, in: Ders./Rudolf BRÄNDLE (Hrsg.), *Franz Overbecks unerledigte Anfrage an das Christentum* (München 1988) 167–181. Zur Kontroverse um Begriff, Ziel, Gegenstand und Methode der Patristik im deutschen Protestantismus seit 1865 vgl. Martin TETZ, „Altchristliche Literaturgeschichte – Patrologie“, *Theologische Rundschau* 32 (1967) 1–42; Paolo SINISCALCO, „Patristica, patrologia e letteratura cristiana antica ieri ed oggi“, *Augustinianum* 20 (1980) 383–400.

⁸⁶ Vgl. z.B. *Grundriß der Dogmengeschichte* (Freiburg i. Br. 1889) 5. Zu Harnacks

Es war Alfred Loisy, der am deutlichsten die Aporie des Harnack-schen Versuches, die Wesensfrage mit der historischen Methode zu beantworten, vor Augen geführt hat: Man entferne mit der historischen Kritik Schale um Schale, ohne je zu einem ungeschichtlichen Kern zu gelangen.⁸⁷ Damit habe Loisy, so konstatierte Harnacks Schüler Karl Holl, das Problem des Historismus bewußt gemacht.⁸⁸ Auch Ernst Troeltsch schloß sich Loisy an: Weil historische Methode und die Frage nach einer zeitlosen Wahrheit auf zwei Ebenen liegen, müsse man den geschichtlichen Weg des Christentums wertfrei untersuchen, das heißt ihn in eine allgemeine Geistes- und Kulturgeschichte einordnen.⁸⁹ Das "lange" 19. Jahrhundert, in dem Geschichte zum Deutungshorizont von Wirklichkeit überhaupt geworden war, endete so im Bewußtsein einer Diastase von Geschichte und Wahrheit. Dies hat dazu geführt, die Wahrheitsfrage einstweilen aus der Geschichtswissenschaft zu verbannen. Damit hat man die letzte Konsequenz aus der seit längerem erreichten Emanzipation der Geschichte von der Theologie gezogen.⁹⁰

Dies jedoch brachte die historischen Disziplinen der Theologie in Schwierigkeiten, und zwar in zweierlei Hinsicht. Zum einen konfron-

Depravationsschema vgl. Ernst P. MEIJERING, *Die Hellenisierung des Christentums im Urteil Adolf von Harnacks* (Amsterdam/Oxford 1985) und Johanna JANTSCH, *Die Entstehung des Christentums bei Adolf von Harnack und Eduard Meyer* (Bonn 1990); zu seinem Entwicklungsmodell vgl. K. BLASER, *Geschichte – Kirchengeschichte – Dogmengeschichte in Adolf von Harnacks Denken* (Mainz 1964); zur Unverbindlichkeit der altkirchlichen Tradition bei Harnack vgl. W. SCHNEEMELCHER, "Das Problem der Dogmengeschichte. Zum 100. Geburtstag Adolf von Harnacks", *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 48 (1951) 63–89; zur Tradition des Wesensbestimmung des Christlichen vgl. Hans WAGENHAMMER, *Das Wesen des Christentums. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung* (Mainz 1973) u. Karl-Heinz NEUFELD, "Christentum im Widerstreit", *Stimmen der Zeit* 198 (1980) 542–552.

⁸⁷ Vgl. Emile POULAT, *Histoire du dogme et critique dans la crise moderniste* (Paris 1962) 89 (dort auch der Hinweis auf Loisy) und Peter von der OSTEN-SACKEN, "Rückzug ins Wesen und aus der Geschichte. Antijudaismus bei Adolf von Harnack und Rudolf Bultmann", *WPKG* 67 (1978) 106–122.

⁸⁸ Vgl. Karl HOLL zum Modernismusstreit (1908), in: Ders., *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte* 3 (Darmstadt 1965) 437–459.

⁸⁹ Zu Troeltsch vgl. Reinhart HERZOG, "Die Überwindung des Historismus in der deutschen Patristik nach 1900 und die Rezeption Alfred Loisy bei Ernst Troeltsch", in: Ders./J. FONTAINE/Karla POLLMANN (Hrsg.), *Patristique et Antiquité tardive en Allemagne et en France de 1870 à 1930. Influences et échanges. Acte du Colloque franco-allemand de Chantilly, 25–27 octobre 1991* (Coll'ÉtAug. Série Moyen Age – Temps Modernes 27) (Paris 1993) 30–39, hier 35–39) und allgemein Hans-Georg DRESCHER, *Ernst Troeltsch* (Göttingen 1991).

⁹⁰ Vgl. dazu auch Herbert SCHNÄDELBACH, *Philosophie in Deutschland 1831–1933* (Frankfurt a.M. 1983) 51–87 u. "Über historistische Aufklärung", in: Ders., *Vernunft und Geschichte. Vorträge und Abhandlungen* (Frankfurt a.M. 1987) 23–46.

tierte die Durchsetzung der historisch-kritischen Methode die Patristiker mit einem besonderen Problem: Die Kirchenväter lasen selbst ihre Quellen, vor allem die Heilige Schrift, überwiegend nicht historisch-kritisch. Ihre Art, Theologie zu betreiben, mußte von daher in der Konjunkturzeit der historisch-kritischen Methode defizitär erscheinen. Die Patristik geriet dadurch auf ein theologisches Abstellgleis. Zum anderen fiel es den Vertretern der historischen Disziplinen der Theologie zunehmend schwerer, den eigentlich theologischen Charakter ihres Tuns zu bestimmen, und zwar genau in dem Maße, in dem sie sich der historisch-kritischen Methode verpflichtet wußten und sich die verbreitete Überzeugung aneigneten, daß aufgrund dieser Methode auch ihr Gegenstand nur geschichtlich sein konnte.⁹¹ Was also, so fragt man sich seither, unterscheidet eigentlich den Theologen, der Patristik und Kirchengeschichte betreibt, von dem Nichttheologen, der denselben Gegenstand behandelt und sich derselben Methode bedient?

So schwierig die Legitimation der Kirchengeschichte und Patristik als theologischer Disziplinen im Zuge des neuen historischen Bewußtseins geworden war, so brachte das 'moderne' Verständnis dieser Disziplinen doch einen nicht zu unterschätzenden Vorteil. Weil sie ohnehin nicht mehr theologisch relevant erschienen, gestand man ihren Vertretern, wie Klaus Schatz formuliert, theologische "Narrenfreiheit"⁹² zu. Dies läßt sich beispielhaft am akademischen Werdegang von Franz Josef Dölger ablesen: Als junger Privatdozent für (faktisch: altkirchliche) Dogmengeschichte wurde er wegen seines religionsgeschichtlichen Ansatzes des "Modernismus" verdächtigt und mehrmals zur Verantwortung ins Würzburger Bischofshaus zitiert. Obwohl er

⁹¹ Vgl. Bruno NEVEU, *Érudition et Religion aux XVII^e et XVIII^e siècles* (Paris 1994) 385: "Pour se voir reconnaître par le savoir universitaire la respectabilité d'une discipline académique, l'histoire du christianisme a dû peu à peu s'éloigner de la théologie".

⁹² Vgl. SCHATZ 1980, 481. Für den Jesuiten ist diese Narrenfreiheit "um den Preis theologischer Irrelevanz" erkaufte. Darin ist ihm gerade im Blick auf eine rein positivistische Art, Kirchengeschichte zu betreiben, beizupflichten. Für die Patristik hat jedoch gerade eine bewußte Enttheologisierung manchmal zu letztlich wieder theologisch relevanten Ergebnissen geführt. So haben die Forschungen Dölgers und seiner Nachfolger für die missionswissenschaftliche Frage der Inkulturation des Christentums einen reichen Ertrag geliefert. Vgl. auch KRETSCHMAR 1972, 112 über die Renaissance der Patristik, die gerade durch die Harnacksche Relativierung der Alten Kirche ausgelöst worden sei, und TETZ 1967, 25f zu Overbeck: "(...) durch die Overbecksche Fragestellung, auch wenn sie sich nicht als theologisch präsentiert, kommt es im Bereich der altchristlichen Literaturgeschichte, zu theologiegeschichtlich und theologisch ungleich interessanteren Ergebnissen, als es bei jenen Programmen der Fall ist, welche den theologischen Charakter ihrer Konzeption ausdrücklich hervorheben."

diesen Ansatz beibehielt, verlor die kirchliche Zensur das Interesse an ihm, sobald er an der theologischen Fakultät in Münster einen Lehrstuhl für Religionsgeschichte innehatte und diesen im Sinne einer Geschichte der Alten Kirche im Verhältnis zur antiken Umwelt interpretierte, eine Deutung, die sich bald in der Bezeichnung "Alte Kirchengeschichte, Christliche Archäologie und Allgemeine Religionsgeschichte" niederschlug. Nicht zufällig ist die von Dölger begründete Forschungsrichtung "Antike und Christentum" Troeltschs Konzeption einer umfassenden christlich-paganen Kultur- und Geistesgeschichte verpflichtet. Er vermied dadurch den neuerlichen Verdacht unorthodoxer Lehre.⁹³

Der Fall Dölger verdeutlicht, daß die Spannung zwischen patristischer Wissenschaft und kirchlicher Lehre sich auf der institutionellen Ebene in der Spannung zwischen akademischer Patristik und kirchlichem Amt konkretisieren kann, ein schwieriges Verhältnis, das, sofern es als Gegensatz erscheint, die Akzeptanz eines kritischen patristischen Prinzips durch das Lehramt erschwert und tatsächlich in den letzten Jahrhunderten weitgehend verhindert hat.

Nun haben wir gesehen, daß Calixt versucht hat, der Theologie die Struktur einer rationalen Wissenschaft zu geben. Entsprechend mußte sowohl die *theologia historica* als auch der theologisch-argumentative Väterrekurs dem Anspruch auf Wissenschaftlichkeit gerecht werden. Führt nun eine solche Verwissenschaftlichung der Väterkunde, so müssen wir angesichts der skizzierten Entwicklung der Disziplin fragen, unvermeidlich zum Verlust ihres theologischen Charakters und zum Konflikt mit den Anwälten der althergebrachten Lehre? Wirkt die Verwissenschaftlichung der Väterkunde und allgemeiner der Theologie nicht insofern kontraproduktiv, als dadurch die Grundlagen des ganzen Faches in Frage gestellt werden?

⁹³ Vgl. Theodor KLAUSER, *Franz Josef Dölger 1879–1940. Sein Leben und sein Forschungsprogramm 'Antike und Christentum'* (JbAC.Erg.-Bd. 7) (Münster 1980) u. vor allem die klarere Darstellung der Zusammenhänge bei Georg SCHÖLLGEN, "Franz Joseph Dölger und die Entstehung seines Forschungsprogramms 'Antike und Christentum'", *Jahrbuch für Antike und Christentum* 36 (1993) 7–23. Zum dem Modernismus vorausgehenden Würzburger Streit um Schell und die späteren Auseinandersetzungen um Ehrhard vgl. Norbert TRIPPEN, *Theologie und Lehramt im Konflikt. Die kirchlichen Maßnahmen gegen den Modernismus im Jahre 1907 und ihre Auswirkungen in Deutschland* (Freiburg/Basel/Wien 1977) mit der Rez. durch H. H. SCHWEDT in *Römische Quartalschrift* 73 (1978) 271–275. Vgl. auch Gerhard MAY, "Das Konzept *Antike und Christentum* in der Patristik von 1870 bis 1930", in: Jacques FONTAINE u.a. (Hrsg.), *Patristique et Antiquité tardive en Allemagne et en France de 1870 à 1930. Influences et échanges. Actes du Colloque franco-allemand de Chantilly (25–27 octobre 1991)* (Collection des Études Augustiniennes. Série Moyen Age – Temps Modernes 27) (Paris 1993) 3–17.

Calov und Hülsemann haben beide Calixts rationales Theologieverständnis abgelehnt und gleichzeitig das 'wissenschaftlich' fundierte Traditionsprinzip des Helmstedters durch eine historische Kritik gekontert, die dieses destruiert. Calixt hatte, wie wir gesehen haben, die Wahl des Apostolikums zum Minimalbekenntnis damit begründet, daß dieses Bekenntnis seit der Zeit der Apostel von allen Täuflingen gesprochen worden sei. Gerade gegen diese Begründung hatten sich Calov und Hülsemann gewandt: Zum einen stellten sie in Frage, ob der überlieferte Text tatsächlich mit dem identisch ist, der seit apostolischer Zeit als Bekenntnis gesprochen wurde. Zum anderen wiesen sie darauf hin, daß dieses Taufbekenntnis nicht der Abgrenzung gegen Häresien, sondern lediglich gegen das Heidentum diene, weshalb sich auch Häretiker darauf berufen konnten.⁹⁴

Calixt selbst hat das Ungenügen einer Reduktion des heilsnotwendigen Glaubens auf das Apostolikum erkannt und deshalb den Bereich der diesen Glauben tragenden und sichernden und insofern indirekt heilsnotwendigen *Lehre* weiter gefaßt und mit dem *consensus quinquesaecularis* umschrieben. Aber auch dieser Umschreibung wurde mit historischer Kritik begegnet. Einen solchen Konsens habe es nie gegeben, so lautet einer der Haupteinwände, den Calixts Kritiker seit dem 17. Jahrhundert immer wieder vorgebracht haben.

Es gibt nun ein historisches Beispiel, das besser als die Auseinandersetzungen um Calixts Traditionsprinzip dazu verhilft, sich einer Antwort auf die Frage nach den 'notwendigen' Folgen der Verwissenschaftlichung zu nähern. Dazu müssen wir noch einmal in das Jahrhundert Calixts, in das goldene Zeitalter der patristischen Forschung, zurückkehren, doch diesmal nicht nach Deutschland, sondern ins "gelobte Land der Patristik",⁹⁵ nach Frankreich.

⁹⁴ Diese Reflexion auf den ursprünglichen Kontext des Apostolikums läßt sich aus heutiger Sicht noch durch eine weitere Überlegung ergänzen. Dem Bekenntnis in der Osternacht ging nämlich einerseits, am 'Palmsonntag', die *explanatio Symboli* voraus. Andererseits folgten auf das Bekenntnis die mystagogischen Katechesen als Einführung in die konkrete Applikation des Heilswirkens Gottes, das man in der Osternacht bekannt hatte. Es wurde also sowohl eine Erklärung des Symboles vor dem eigentlichen Bekenntnis als auch eine nachfolgende vertiefende Auslegung für notwendig erachtet. In bezug auf den Glaubensakt in der Osternacht, der ja engstens verbunden war mit der noch unerklärten sakramentalen Applikation in Taufe, 'Firmung' und Eucharistie, kann man also höchstens von einer *fides implicita* sprechen. Die von Calixt geforderte *fides explicita* lag hier nicht vor.

⁹⁵ Vgl. Quantin 1997, 978: "chosen land of patristic studies"; ebd. 968: "Golden Age of Patristic Studies".

Die Häresieverdächtigkeit der Patristik: Das Beispiel der gallikanisch-römischen Auseinandersetzungen

Im Frankreich des 17. Jahrhunderts erlebten die historischen Studien einen unvergleichlichen Aufschwung. Er vollzog sich in einem theologisch und kirchenpolitisch spannungsreichen Kontext, der sowohl zum Aufstieg als auch zum Niedergang der kritischen Patristik beitrug. Um die Zusammenhänge klarer zu sehen, muß man zunächst kritisch das Bild befragen, das die traditionelle Geschichtsschreibung bis zur Jahrhundertwende, vereinzelt sogar bis in die siebziger Jahre von dieser Phase der Geschichte Frankreichs und der Kirche gezeichnet hat.

Die Dramaturgie der traditionellen *histoire des idées* zum voraufklärerischen Frankreich war vom Antagonismus zweier Kräfte bestimmt, die sowohl Calixt als auch seine katholischen Gegner in harmonischer Einheit gedacht hatten: *ratio* und *fides*. Der vorurteilsfreien Wissenschaft der 'gallikanischen' Gelehrten pflegte man den Dogmatismus der päpstlichen Theologie gegenüberzustellen. Dieses Szenario erhielt einen dynamischen Charakter durch eine historische Kausalität, der man den Charakter einer allgemeinen Gesetzmäßigkeit zuschrieb: Die auf Autorität gegründete kirchliche Lehre, hier die Dogmen des Heiligen Stuhles, verliere in dem Maß an Bedeutung, in dem die kritische Wissenschaft, hier die historische Forschung, voranschreite. Diese historische Notwendigkeit löst schließlich den dramatischen Konflikt (die "Krise des europäischen Geistes"): Vernunft und Wissenschaft obsiegen und führen Frankreich in die Aufklärung.⁹⁶

⁹⁶ Vgl. Paul HAZARD, *Die Krise des europäischen Geistes* (Hamburg 1940); ähnlich Annie BARNES in ihrer Arbeit über den dogmatischen Rationalismus: *Jean Le Clerc (1657–1736) et la République des Lettres* (Paris 1938) und noch Pierre M. CONLON, für den die Jahre 1680–1715 in Frankreich ein Vorspiel zur Aufklärung darstellen: *Prélude au siècle des lumières en France. Répertoire chronologique de 1680 à 1715 I–III* (Histoire des idées et critique littéraire) 115 u. 121 (Genf 1971/72). Für die hier behandelten Fragen verdanke ich viel den Forschungen von Bruno NEVEU, deren Ergebnisse großenteils in seiner Aufsatzsammlung *Érudition et religion au XVII^e et XVIII^e siècle* (Paris 1994) vorliegen, ebenso dem Aufsatz Jean-Louis QUANTIN, "The Fathers in 17th Century Roman Catholic Theology", in: BACKUS 1997, 951–986. Die monumentale und lesenswerte Dissertation von Jean-Louis QUANTIN, *Le catholicisme classique et les Pères de l'Église. Un retour aux sources (1669–1713)* (Collection des Études Augustiniennes. Séries Moyen-Âge et Temps moderne 33) (Turnhout 1999) stand mir leider erst nach Abschluß des Manuskriptes zur Verfügung. Für einen Überblick über den Jansenismusstreit vgl. Monique COTTRET, "Der Jansenistenstreit", in: *Die Geschichte des Christentums. Religion – Politik – Kultur 9: Das Zeitalter der Vernunft (1620/30–1750)* (Freiburg/Basel/Wien 1998) 348–408, die in ihrer Darstellung jedoch nicht auf den hier verfolgten Aspekt eingeht.

Aus dieser Sicht könnte man folgern, daß die Väter als Autoritäten wegen der zunehmenden wissenschaftlichen Beschäftigung mit ihnen an Bedeutung verloren. In der Tat wurde die ererbte Selbstverständlichkeit eines respektvollen Umgangs mit den Autoritäten der Vergangenheit in Frage gestellt: Die altherwürdigen Väter schienen nun bloßgestellt als “mauvais maîtres et pauvres guides”,⁹⁷ deren Werke voll “de froides allégories et de faux raisonnements”⁹⁸ seien.

Angesichts dessen ist die Beunruhigung, mit der viele Zeitgenossen auf den Aufschwung der *ars critica* reagierten, nur allzu verständlich. Den einen ging die Kritik entschieden zu weit. So unterschied Mabillon eine gute Kritik, die notwendig sei, um blindes Vertrauen in falsche historische Darstellungen und gefälschte Vaterschriften zu verme- den,⁹⁹ von einem Mißbrauch der Kritik, die ins Extrem geht, um alles reformieren zu können.¹⁰⁰ Der Jesuit Ignace de Laubrusse widmete ein zweibändiges Werk dem Nachweis, daß Gelehrte wie Le Clerc, Bayle, Simon und Du Pin die legitime Anwendung einer kritischen Technik auf einen umfassenden destruktiven Geist des Kritizismus hin überschritten hätten.¹⁰¹ Honoré de Sainte-Marie reflektierte drei Quartbände lang über Regeln der kirchenhistorischen Kritik, deren Anwendung verhindern sollte, daß die Religion als eine von der Kritik abhängige Wissenschaft erscheine (“comme une science dépendante de la critique”).¹⁰² Leibniz warnte angesichts von Bayles zersetzender Kritik und Bierlings Skeptizismus vor dem Zweifel um des Zweifels willen.¹⁰³

Eine andere, weniger zahlreiche Reihe von Kritikern der Kritik ging genau in die entgegengesetzte Richtung: Ihnen führte die Kritik nicht weit genug. Ihr Haupt, der Jesuit Jean Hardouin, ein allseits

⁹⁷ So Jean BARBEYRAC, zit. bei NEVEU 1994, 340.

⁹⁸ So Jean LECLERC in seiner *Bibliothèque choisie*, zit. bei Annie BARNES, *Jean Le Clerc (1757–1736) et la République des Lettres* (Paris 1938) 152.

⁹⁹ Vgl. *Réflexion sur la Réponse de M. L'abbé de la Trappe au Traité des études monastiques* (Paris 1692) 224.

¹⁰⁰ Vgl. *Traité des études monastiques* (Paris 1691) II, 34.

¹⁰¹ Vgl. *Traité des abus de la critique en matière de religion I–II* (Paris 1710/1711), dazu NEVEU 1994, 212–214.

¹⁰² Vgl. *Réflexions sur les règles et sur l'usage de la critique, touchant l'histoire de l'Église, les ouvrages des Pères, les actes des anciens martyrs, les vies des saints I–III* (Paris 1713/1717/1720), dazu NEVEU 1994, 214f.

¹⁰³ Vgl. Louis DAVILLÉ, *Leibniz historien. Essai sur l'activité et la méthode historique de Leibniz* (Paris 1909) 474–477 und Günter SCHEEL, “Leibniz historien”, in: *Leibniz (1646–1716). Aspects de l'homme et de l'oeuvre* (Paris 1968), 45–60.

geschätzter Kenner der klassischen und christlichen Antike, hatte eine revolutionäre These aufgestellt, die vor allem im 18. Jahrhundert ihre Anhänger fand: Die Schriften der Antike mit Ausnahme der Vulgata und sechs paganen Werken seien Fälschungen des 13. Jahrhunderts. Der *unanimis consensus patrum* findet sich deshalb nicht in den vermeintlichen Vaterschriften. Er wurde lediglich mündlich überliefert und ist der gegenwärtigen Lehre der Kirche zu entnehmen.¹⁰⁴ Die Patristik als an geschriebenen Texten orientierte Wissenschaft hebt sich somit selbst auf. Die Kirche der Gegenwart wird vom "subtilen Terrorismus"¹⁰⁵ der Wissenschaft befreit und als einzige Autorität etabliert.¹⁰⁶

Dasselbe Ziel wie Hardouin, nämlich die Autorität der *ecclesia docens* der Gegenwart gegen die gallikanische Berufung auf die *auctoritas patrum* zu sichern, verfolgte auch der Heilige Stuhl. Allerdings bediente er sich seit der Jahrhundertmitte nicht der historischen und philologischen Kritik, sondern kirchenpolitischer Instrumente: Zensur und amtliche Verlautbarungen. Gerbais' Verteidigung des Episkopalismus als einer *antiqua forma* wurde Ende des 17. Jahrhunderts ebenso auf den

¹⁰⁴ Zu Hardouin vgl. NEVEU 1994, 377–379 und Marc FUMAROLI, "Temps de croissance et temps de corruption. Les deux antiquités dans l'érudition jésuite française du XVII^e siècle", *XVII^e siècle* 31 (1981) 149–168.

¹⁰⁵ Michel de CERTEAU, zit. bei Marc FUMAROLI im Vorwort zu NEVEU 1994, XIII und ebd. 577.

¹⁰⁶ Diesen Zusammenhang zeigt deutlich Robert R. PALMER, *Catholics and Unbelievers in Eighteenth Century France* (Princeton 1939) 65–75. Hardouin hat also das Formalprinzip der Tradition dadurch gewahrt, daß er es material aushöhlte, indem er die Vulgata als einziges echtes Zeugnis der Alten Kirche gelten ließ. Einen anderen Versuch, patristische Wissenschaft und kirchliche Lehre zu versöhnen, kann man bei Emmanuel Schelstrate, dem ersten Kustoden der Vatikanischen Bibliothek, entdecken. Seine 1685 publizierte These von der *disciplina arcana* erlaubte eine Art *argumentatio e silentio*: Was heute gilt, galt zwar auch in der Alten Kirche, es läßt sich jedoch in den patristischen Schriften nicht immer nachweisen, weil die antiken Christen gerade diejenigen theologischen Lehren nicht schriftlich niedergelegt hätten, die ihnen wichtig und heilig waren. Zum historiographischen Konstrukt der Arkandisziplin vgl. Christoph JACOB, "Arkandisziplin", *Allegorese, Mystagogie. Ein neuer Zugang zur Theologie des Ambrosius von Mailand* (Theophaneia 32) (Frankfurt a.M. 1990) 43–117, dort auch weiterführende Literatur. Beide Versuche gerieten bald ihrerseits unter den Beschuß der historischen Kritik. Mehr Erfolg versprach da die Lösung, die Thomassin gefunden hatte. Er unterschied zwischen dem Glauben, der sich nie ändere, und der Disziplin, die sich immer wieder Fortschritte wie Rückschritte erfahren habe und durch die Väter, Päpste und Konzilien geändert werden könne. Vgl. NEVEU 1994, 372f. Doch auch diese Überlegung mußte scheitern, weil sie die Autorität zur oft schwierigen Unterscheidung zwischen disziplinären und Glaubensfragen und zur Änderung der ersteren unterschiedslos auf Väter, Päpste und Konzilien verteilte, also gerade das Problem offen ließ, zu dessen Lösung sie dienen sollte. Die romtreue Theologie zog nun die einzige noch mögliche Konsequenz: Sie verschloß sich der historisch-kritischen Väterkunde und Kirchengeschichte.

Index gesetzt wie Du Pins *Dissertationes* über die *antiqua Ecclesiae disciplina*,¹⁰⁷ Quesnels Leo-Ausgabe¹⁰⁸ ebenso verurteilt wie Alexandres *Histoire Ecclesiastique*.¹⁰⁹ Noch grundsätzlicher reagierte der Heilige Stuhl auf die solchen Arbeiten zugrundeliegende Herausforderung, wie sie von einzelnen ‘Gallikanern’ ausdrücklich formuliert wurde: Die Alte Kirche, insbesondere Augustinus, bilde den obersten Maßstab für eine nötige Kirchenreform, die vor allem die Autorität der *ecclesia romana* der Gegenwart beschränken müsse. Dagegen betonten die römischen Verlautbarungen, die Autorität einzelner Väter, auch die des Augustinus, sei der päpstlichen untergeordnet.¹¹⁰

Im 18. Jahrhundert geriet Rom noch mehr in Bedrängnis, als die aristokratischen Episkopalisten in Italien die gallikanischen Argumente übernahmen.¹¹¹ In einer Zeit, in der Rom die Antike in den Künsten verehrte,¹¹² verdrängte die Theologie die gefährliche Erinnerung an die Alte Kirche. In der Bulle *Auctorem fidei* von 1794 weist Pius VI. die episkopalistischen Ansprüche ab und verurteilt ausdrücklich den Obskurantismus, das heißt die Vorstellung, Lehre und Disziplin der Kirche hätten sich seit der Antike zunehmend verdunkelt. Noch deutlicher tritt das Bewußtsein von der Gefährlichkeit der historischen Kritik einige Jahrzehnte später in den heftigen Verurteilungen des Modernismus zutage. Diese Verurteilungen eines Mißbrauchs der historischen Methode wurden 1950 in der Enzyklika *Humani generis* ein vorerst letztes Mal wiederholt, als Pius XII. sich vor allem durch die historische und patristische Arbeit der *Nouvelle Théologie* herausgefordert sah.

Diese Vorgänge scheinen zunächst die oben skizzierte These vom unvereinbaren Dualismus von *fides* und *ratio*, von kirchlicher Lehre

¹⁰⁷ Vgl. NEVEU 1994, 208.

¹⁰⁸ Vgl. J. A. G. TANS/H. Schmitz du MOULIN (Hrsg.), *Pasquier Quesnel devant la Congrégation de l'Index. Correspondence avec Francesco Berberini et mémoires sur la mise à l'Index de son édition des oeuvres de saint Léon* (Den Haag 1974).

¹⁰⁹ Vgl. Anton HÄNGGI, *Der Kirchenhistoriker Natalis Alexander (1639–1724)* (Fribourg 1955) 141–166 u. 361–409.

¹¹⁰ Vgl. Bruno NEVEU, “Augustinisme janséniste et magistère romain”, *XVII^e siècle* 135 (1982) 191–209 u. “Le statut théologique de saint Augustin au XVII^e siècle”, in: *Troisième centenaire de l'Édition mauriste de saint Augustin. Communications présentées au colloque des 19 et 20 avril 1990* (Paris 1990) 15–28, beides jetzt in NEVEU 1994, 451–472 bzw. 473–490.

¹¹¹ Vgl. die antikurialistische Synode von Pistoia 1786, die diözesane Reformen unter Berufung auf die Alte Kirche beschloß und sich ausdrücklich unter das Patrozinium der Väter stellte.

¹¹² Vgl. Louis HAUTECEUR, *Rome et la renaissance de l'Antiquité à la fin du XVIII^e siècle* (Paris 1912).

und kritischer Wissenschaft zu bestätigen: Die Kirche reagiert mit einem Autoritätsakt auf die Ergebnisse rationaler Kritik. Indes: dieses Schema ist nach den Forschungen der letzten drei Jahrzehnte zu den römisch-gallikanischen Auseinandersetzungen des 17./18. Jahrhunderts zu modifizieren, und zwar im Blick auf beide Parteien des Konflikts.

Einerseits hat man die religiöse Prägung der intellektuellen Elite um die Jahrhundertwende, den Oberskeptiker Bayle eingeschlossen, herausgestellt¹¹³ und daraus gefolgert, daß man sie nicht zu Vorläufern des Voltaireanismus stilisieren dürfe.¹¹⁴ Die allgemeine Desakralisierung bedeutete lediglich eine Veränderung des religiösen Bewußtseins, nicht aber seinen Verlust.¹¹⁵ Im Gegenteil bildete das religiöse Interesse gerade ein Motiv der kritischen historischen Forschung. Dies wird beispielhaft am *Augustinus* des Jansenius von 1640 deutlich, aber auch an zahllosen anderen Werken, die durch die Darstellung der religiösen Praxis und Lehre der alten Kirche die Moral und Disziplin in der Gegenwart beeinflussen wollten. Das religiöse Anliegen verband sich teilweise mit 'gallikanischen' Motiven, die, wie die neuere Forschung gezeigt hat, nicht erst seit dem 19., sondern bereits seit dem 16. Jahrhundert die Themen und Ergebnisse der historischen Arbeiten französischer Autoren bestimmten.¹¹⁶ So entstanden hagiographische und liturgiegeschichtliche Arbeiten, welche die französischen Kulturtraditionen zu Lasten der italienischen in den Vordergrund rückten.¹¹⁷

¹¹³ Vgl. Henri-Jean MARTIN, *Livre, pouvoir et société à Paris au XVII^e siècle (1596–1701)* (Genf 1969) (2 Bände mit durchlaufender Seitenzählung) II, 959–966 und Francois FURET, "La 'librairie' du royaume de France au XVIII^e siècle", in: *Livre et société dans la France du XVIII^e siècle* (Paris/Den Haag 1965) 21. Speziell zu Bayle vgl. die Literaturhinweise bei NEVEU 1994, 232, Anm. 122.

¹¹⁴ Vgl. Jacques SOLÉ, "Crise de conscience ou Révolution de la pensée religieuse en Europe occidentale à la fin du XVII^e siècle?", in: *Congrès international des sciences historiques de Moscou 1970* (Miscellanea historiae ecclesiasticae 4) (Louvain 1972) 85–90 u. Elizabeth ISRAELS PERRY, *From Theology to History. French Religious Controversy and The Revocation of the Edict of Nantes* (Archives internationales d'histoire des idées 67) (Den Haag 1973) passim.

¹¹⁵ Vgl. Georges GUSDORF, *Les Sciences humaines et la pensée occidentale V: Dieu, la nature et l'homme au siècle des Lumières* (Paris 1972) 19–32. Vgl. auch den zweiten Unterband des dritten Bandes dieses monumentalen Werkes: *La Révolution galiléenne* 2 (Paris 1969), bes. 20.

¹¹⁶ Vgl. vor allem Franco SIMONE, *Il Rinascimento francese. Studi e ricerche* (Biblioteca di studi francesi 1) (Turin 1961); George HUPPERT, *The Idea of Perfect History. Historical Erudition and Historical Philosophy in Renaissance France* (Urbana 1970) u. Donald R. KELLEY, *Foundations of Modern Historical Scholarship. Language, Law and History in the French Renaissance* (New York/London 1970).

¹¹⁷ Vgl. z.B. die Arbeiten Tillemonts, auf die Bruno NEVEU, *Un historien à l'école de Port-Royal. Sébastien Le Nain de Tillemont (1637–1698)* (Den Haag 1966) 152f hinweist.

Diese Tendenz zur Gallikanisierung der patristischen und kirchengeschichtlichen Forschungen und Publikationen verstärkte sich im Zuge des Konflikts zwischen Ludwig XIV. und Innozenz XI.: Nun machte man die Alte Kirche zum Gegenstand zahlreicher Veröffentlichungen, um die ursprüngliche Gleichrangigkeit der Lokalkirchen (Episkopalismus) und die notwendige Subordination des Papstes unter die weltliche Gewalt (Regalismus) vor Augen zur führen.¹¹⁸

Auf der anderen Seite erscheint heute auch die römische Kurie jener Zeit nicht mehr als monolithischer Hort eines unwissenschaftlichen und antigallikanischen Konservatismus. Man weiß nun, daß es dort Anfang des 18. Jahrhunderts sogar Sympathien für den sogenannten Jansenismus gab, der weitgehend nichts anderes war als ein Antijesuitismus.¹¹⁹ Innozenz XI. und Benedikt XIV. offenbarten gewisse Sympathien für eine 'dritte' Richtung zwischen Jansenismus und Jesuitismus, die sich am französischen Modell der kritischen Wissenschaften orientierte.¹²⁰ Die beiden Benedicti XIII. und XIV. waren selbst bei den italienischen Nachfolgern Mabillons und der Mauriner wie Ludovico Muratori in die Schule gegangen.¹²¹

Insgesamt muß man jedoch für das 17. Jahrhundert eine entscheidende Wende in der Haltung Roms zur patristischen Forschung konstatieren. Seit dem 16. Jahrhundert hatte Rom die Forschungen zum Altertum gefördert, um gegen die 'Neuerer' seine Lehren, liturgischen Praktiken und Rechtsansprüche historisch zu untermauern. 1587 hatte Sixtus V. in seiner Bulle *Immensa aeterni Dei* die Kongregation *Pro typographia Vaticana deputata* mit der Herausgabe von Vaterschriften betraut.¹²² Als dieses Projekt ab 1610 eine dezentralere Form annahm –

¹¹⁸ Vgl. den Überblick bei NEVEU 1994, 208f.

¹¹⁹ Vgl. F. CALLEY, "La Critique historique et le courant projanséniste à Rome au XVIII^e siècle", *Analecta Gregoriana* 71 (1954) 185–194, Maurice VAUSSARD, "Les Jansénistes italiens et la constitution civile du clergé", *Revue historique* 205 (1951) 243–259.

¹²⁰ So Emile APPOLIS, *Entre jansénisme et zelanti. Le Tiers Parti catholique au XVIII^e siècle* (Paris 1960), bes. 9–13, der sich stark auf Arturo Carlo JEMOLO stützt: *Il giansenismo in Italia prima della Rivoluzione* (Bari 1928), bes. 118–122. Speziell zu Innozenz XI. (1676–1689) vgl. Bruno NEVEU, "Culture religieuse et aspirations réformistes à la cour d'Innocent XI", in: *Accademie e cultura, Aspetti storici tra Sei e Settecento* (Florenz 1979) 1–39, jetzt in NEVEU 1994, 235–276.

¹²¹ Vgl. F. CALLEY, "La Critique historique et le courant pro-janséniste à Rome au XVIII^e siècle", in: *Nuove ricerche storiche sul giansenismo* (Rom 1954) 185–194.

¹²² Vgl. Jean de GHELINCK, *Patristique et Moyen Âge. Études d'histoire littéraire et doctrinale* (Museum Lessianum – Section Historique 9) (Gembloux 1948) 404–411 und Pierre PETITMANGIN, "A propos des éditions patristique de la Contre-Réforme. Le 'Saint Augustin' de la Typographie Vaticane", *Recherches augustiniennes* 4 (1966) 199–251.

Druckorte wie Köln oder Paris gewannen an Bedeutung –, wurde Rom mit der *Bibliotheca Vaticana*, der *Accademia de' Lincei* und Gelehrten wie Antonio Bosio mehr und mehr zum Zentrum einer neuen Wissenschaft: der christlichen Archäologie.¹²³ Derweil trieb insbesondere der “Orden des Papstes”, die *Societas Jesu*, in den übrigen geistigen Zentren Europas die patristischen Studien voran,¹²⁴ ein Unternehmen, daß sich als kontraproduktiv erwies, sobald seine Ergebnisse von den Protestanten für deren antikatholische Argumentation aufgegriffen wurden.¹²⁵ Ab der Mitte des 17. Jahrhunderts zogen sich die Jesuiten folgerichtig aus der patristischen Forschung zurück und traten ihre Führungsrolle an Port-Royale mit seinem Exponenten Tillemont und an die Gesellschaft von Saint-Germain de Prés um Mabillon und Montfaucon ab, die nun alles andere taten, als die päpstlichen Ansprüche zu bestätigen. Besonders in den Jahren vor der Aufhebung des Ediktes von Nantes im Jahre 1685 identifizierten sich die ‘galikanischen’ Katholiken mit den antiken Christen Nordafrikas: Durch ihre religiöse Unabhängigkeit von Rom, so argumentierte man, bewirkten beide die Rückkehr der Häretiker, damals der Donatisten, heute der Protestanten, in die katholische Kirche.¹²⁶ Passend dazu vollendeten die Mauriner im Jahre 1690 die erste kritische Gesamtausgabe des Augustinus.¹²⁷ Im selben Jahr hielt das Papsttum, das Anfang des

¹²³ Vgl. Raffaello MORGHEN, “Riforma cattolica e cultura nella Roma del primo 600”, *Atti della Accademia dei Lincei, classe di Scienze morali, storiche e filologiche, Rendiconti* 8 ser., 30 (Rom 1975) 131–144; Jeanne Bignami ODIER, *La Bibliothèque Vaticane de Sixte IV à Pie IX. Recherche sur l'histoire des collections des manuscrits* (Vatikan 1973) 71–156.

¹²⁴ Zu dieser Schule von Jesuiten vgl. Riccardo MAISANO, “La critica filologica di Petau e Hardouin e l'edizione parigina de 1684 delle orazioni di Temistio”, *Archivum Historicum Societatis Jesu* 43 (1974) 261–300, bes. zu Petau: Michael HOFMANN, *Theologie, Dogma und Dogmenentwicklung im theologischen Werk des Denis Petau* (Frankfurt/München 1976), in dessen Literaturangaben sich auch zahlreiche Hinweise auf andere jesuitische Patristiker finden. Einen ihrer ersten stellt Hermann Joseph SIEBEN vor: “Petrus Canisius und die Kirchenväter. Zum 400. Todestag des Heiligen”, *Theologie und Philosophie* 72 (1997) 1–30. Vgl. auch Dominique BERTRAND, “The Society of Jesus and the Church Fathers in the Sixteenth and Seventeenth Century”, in: BACKUS 1997, 889–950.

¹²⁵ Vgl. z.B. Augustinus N. M. WIJNGAARDS, *De ‘Bibliothèque choisie’ van Jean Le Clerc* (Amsterdam 1986) und Maria C. PITASSI, *Entre croire et savoir. Le problème de la méthode critique chez Jean Le Clerc* (Leiden 1987): Der Arminianer Jean Le Clerc hat ausgiebig Petaus *Historia dogmata* benutzt.

¹²⁶ Vgl. Georges BAVAUD, “Le recours à l'autorité des Pères de l'Église dans une controverse ecclésiologique de la France du XVII^e siècle”, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 34 (1987) 49–63 u. “Le recours à l'autorité de saint Augustin dans le débat ecclésiologique français du XVII^e siècle”, *Augustiniana* 41 (1991) (*Mélanges T. J. van Bavel II*) 976–996. Vgl. auch QUANTIN 1997, 967 mit Anm. 68.

¹²⁷ Zu den Maurinern vgl. Daniel-Odon HUREL, “Les Mauristes éditeurs des Pères

Jahrhunderts in der Gestalt von Clemens VIII. noch die besondere Autorität des Augustinus unterstrichen hatte,¹²⁸ die Zeit für gekommen, nun in der Person Alexanders VIII., jeden zu verurteilen, der erklärte: Wo jemand eine klar in Augustinus begründete Lehre vorfinde, könne er an ihr auf jeden Fall festhalten und sie ohne Rücksicht auf irgendeine päpstliche Bulle lehren.¹²⁹ Damit war ein vorläufiger Schlußstrich unter eine Patristik im Dienste des Papsttums gezogen. Dementsprechend fehlte in der Klerikerausbildung der Folgezeit, von Ausnahmen abgesehen, die historisch-patristische Dimension. Erst am 24. Mai 1931 hat die Apostolische Konstitution *Deus scientiarum Dominus* über die kirchlichen Studien die Patrologie zum Pflichtfach an den theologischen Fakultäten erhoben.¹³⁰ Und erst im II. Vatikanischen Konzil wurden in Überwindung modernistischer wie klerikaler Engführungen die Kirchenväter wieder als gleichwertige Autoritäten neben Thomas von Aquin zur Geltung gebracht.

Kehren wir nun zu unserer Ausgangsfrage zurück: Haben die Kirchenväter wegen der zunehmenden wissenschaftlichen Beschäftigung mit ihnen an Bedeutung verloren? Darauf kann man nicht mit einem unqualifizierten Ja antworten. Man muß differenzieren: Für die Gallikaner bzw. Jansenisten wie auch später für die Altkatholiken und Döllinger war es gerade die wissenschaftliche Aufbereitung, die den theologischen Wert der Kirchenväter zeigte. Im Blick auf diese Richtungen muß also die Frage verneint werden. Nimmt man nun auf der anderen Seite die vatikanische Theologie in den Blick, so lautet die Antwort auch nicht einfach Ja. Rom stellte nämlich, wie wir gesehen haben, nicht die historische Arbeit selbst in Frage, sondern deren Instrumentalisierung für die Kirchenkritik. Diese Instrumentalisierung aber – und dies zu sehen, ist entscheidend – konnte die vatikanische Position nur treffen, weil diese mit ihren Kritikern eine entscheidende Voraussetzung teilte: Beide vertraten denselben

de l'Église au XVII^e siècle", in: *Les Pères de l'Église au XVIII^e siècle* (Paris 1993) 117–136 u. ders., "The Benedictines of the Congregation of St. Maur", in: BACKUS 1997, 1009–1038.

¹²⁸ Vgl. Jean ORCIBAL, *Jansenius d'Ypres (1585–1638)* (Paris 1989) 5–56.

¹²⁹ DH 2330. Zu dieser Zensur und ihren Folgen vgl. Bruno NEVEU, *L'erreur et son juge. Remarques sur les censures doctrinales à l'époque moderne* (Neapel 1993) 214–221.

¹³⁰ Ausnahmen bildeten vor allem die Fakultäten, die im Wirkungskreis des Josephinismus standen, wobei man hier der Frage nachgehen müßte, ob dabei nicht gallikanisch-jansenistische Einflüsse zum Tragen kamen. Die Geschichte der Patrologie bzw. Patristik als theologisches Lehrfach bleibt jedenfalls weiterhin ein Forschungsdesiderat.

statischen Traditionsbegriff. Es ist im Grunde nicht die wissenschaftliche Forschung, sondern dieser Traditionsbegriff, der zum Konflikt zwischen patristischer Wissenschaft und kirchlichem Lehramt geführt hat. Dies erklärt auch, weshalb in der protestantischen Theologie spätestens seit dem 19. Jahrhundert die Patristik für die Auseinandersetzung mit der katholischen Kirche, verglichen mit dem 16. und 17. Jahrhundert, nur noch eine geringe Rolle spielt: Der Entwicklungsgedanke, der sich hier durchgesetzt hatte, machte eine Kritik im Namen der Vergangenheit geradezu unmöglich.

Yves Congar hat gezeigt, wie in der Neuzeit in Entsprechung zur juristischen Terminologie *traditio* zunehmend das *traditum*, den Inhalt der Überlieferung, bezeichnete und immer weniger das *tradere*, den Vorgang des Überliefers.¹³¹ So faßte man Tradition als ein vorgegebenes Reservoir auf, aus dem man die Lehre der Kirche bzw. die Argumente der theologischen Debatte schöpfen konnte.¹³² Dies erklärt auch die Bedeutung, die man der *theologia positiva* als Pflegerin dieses Reservoirs beimaß. Die Advokaten der Alten Kirche – Reformtheologen des 16. Jahrhunderts wie Witzel und Kassander, Ireniker wie Calixt im 17., die Gallikaner im 17. und 18. Jahrhundert, die Traktarianer, Altkatholiken und Döllinger im 19. Jahrhundert – alle teilten sie diesen statischen Traditionsbegriff: Die Tradition bestand für sie wesentlich aus dem Depositum, das in den Zeugnissen der Alten Kirche bereit steht, greifbar und handlich wie für den Juristen das Gesetzbuch. Das Depositum galt ihnen als unabhängiger Maßstab, an dem alles zu messen war. Auch das päpstliche Lehramt und die römischen Theologen verstanden die Tradition im Sinne einer gleichbleibenden, historisch vorgegebenen Bezugsgröße.¹³³ Dies erklärt, weshalb das Lehramt sich von einer „Revolte im Namen der Geschichte“¹³⁴ bedroht fühlte: Wenn die Tradition einen immer gleichen Bestand von Lehren umfaßt, dann muß das, was heute gilt, schon immer gegolten haben. Jede Diskrepanz stellt das Recht der gegenwärtigen Kirche in Frage.

Der jahrhundertelange Antagonismus von patristischer Wissenschaft und päpstlichem Lehramt steht und fällt also mit dem Traditionsbegriff.

¹³¹ Vgl. Yves CONGAR, *La Tradition et les traditions. Essai théologique* (Paris 1963).

¹³² Die Problematik dieses Traditionsbegriffes wurde oben bereits gestreift: S.177, 198, 200f, 214.

¹³³ Zum 17./18. Jahrhundert vgl. z.B. CHADWICK ²1987, 49–73 über Petau, Hardouin, Honoré de Sainte-Marie und Schelstrate, zum 19. Jahrhundert z.B. KASPER 1962 über die römische Schule.

¹³⁴ NEVEU 1994, 359.

Nun hat das II. Vatikanum mit seinem personalistischen Offenbarungsbegriff einem dynamischeren Verständnis der Überlieferung den Weg geöffnet.¹³⁵ Dadurch ist der Konflikt zwischen wissenschaftlicher Patristik und kirchlichem Lehramt entschärft. Der Heilige Stuhl braucht sich durch eine historische Forschung, welche die Andersartigkeit der Alten Kirche aufweist, nicht mehr in Frage gestellt zu sehen, und der katholische Patristiker muß sich nun, da das historische Werden der Kirche anerkannt ist, nicht mehr verpflichtet fühlen, kirchliche Lehren, die erst in Mittelalter und Neuzeit ausdrücklich formuliert wurden, in der Alten Kirche nachzuweisen. Die Patristik hat den Geruch der Häresie verloren¹³⁶ – seitdem aber auch zunehmend ihre theologische Relevanz eingebüßt. Atmeten die Schriften der *nouvelle théologie* und die Texte des II. Vatikanums noch den Geist der patristischen Erneuerung,¹³⁷ so spielt der Rekurs auf die Kirchenväter in der Theologie der letzten Jahrzehnte, allen Beteuerungen ihrer großen Bedeutung zum Trotz, kaum noch eine Rolle.¹³⁸

¹³⁵ Man könnte nun einwenden, daß gerade die Kirchenväter durch ihre nicht historisch-kritische Weise, die Bibel zu lesen, die fragwürdige Vorstellung von einer Glaubensgestalt suggerierten, die von den Anfängen an immer derselbe war und blieb. Ein genaues Studium der Kirchenväter zeigt jedoch, daß das Traditionsverständnis der Väter viel dynamischer war als das ihrer neuzeitlichen Interpreten, welche die Tradition statisch auf geschriebene Texte fixierten. Vgl. mit Hilfe des Sachregisters (Stichwort: Tradition, mündliche) die einschlägigen Zitate in Willy RORDORF/André SCHNEIDER (Hrsg.), *Die Entwicklung des Traditionsbegriffs in der Alten Kirche* (Traditio Christiana 5) (Bern/Frankfurt a.M. 1983), aus denen die Bedeutung der mündlichen Überlieferung bei den Kirchenvätern hervorgeht, ein Aspekt, der ja gerade durch das Tridentinum gegen den reformatorischen Biblizentrismus betont wurde.

¹³⁶ Vgl. die Äußerung des Jesuiten Baldassare FRANCOLINI, *Clericus Romanus contra nimium rigorem munitus* (Rom 1705) II, 173f (zit. bei QUANTIN 1997, 283, Anm. 145): „Patres semper obtrudere, et solos Patres (...) sapit haeticam gloriationem“.

¹³⁷ Basil STÜDER, *Dominus Salvator. Studien zur Christologie und Exegese der Kirchenväter* (Rom 1982) 9 nennt mit Recht die Jahrhundertmitte das „goldene Zeitalter der patristischen Studien“ in Frankreich. Für die *nouvelle théologie* vgl. z.B. Marie-Josèphe RONDEAU, „Jean Daniélou, Henri-Irénée Marrou et le renouveau des études patristiques“, in: *Les Pères de l'Église au XX^e siècle. Histoire-Littérature-Théologie. L'aventure des Sources chrétiennes* (Paris 1997) 351–378. Für den Einfluß der patristischen Arbeiten auf das II. Vatikanum vgl. z.B. Charles PIETRI, „L'ecclésiologie patristique et *Lumen gentium*“, in: *Le Deuxième Concile du Vatican (1959–1965)* (Rom 1989) 511–537 u. d. s., „L'Église. Les saints et leur communion. Patristique et spiritualité contemporaine“, *Les Quatre Fleuves* 25–26 (1988) 63–116, Nachdruck in *Charles Pietri, historien et chrétien* (Paris 1992) 163–216; Michele PELLEGRINO, „L'étude des Pères de l'Église dans la perspective conciliaire“, *Irenikon* 38 (1965) 453–461; Agostino TRAPÈ, „Presenza dei Padri al Concilio“, *Seminarium* 21 (1969) 145–150; Jean LECLERCQ, „Un demi-siècle de synthèse entre histoire et théologie“, *Seminarium* 27 (1977) 26–29.

¹³⁸ Was hier über die gegenwärtige Bedeutungslosigkeit der Patristik gesagt wurde, bezieht sich in erster Linie auf die deutschsprachige Theologie. Vgl. schon die Situationsbeschreibung von Joseph RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie* (München 1982) 139f.

Die historische Perspektive legt noch eine weitere Bemerkung zum Verhältnis von patristischer Wissenschaft und kirchlichem Lehramt nahe. Wir hatten am Beispiel des Gallikanismus, gerade auch in Auseinandersetzung mit der alten Forschungsmeinung, gesehen, daß die kritischen Historiker "nicht bloß eine Nomenklatur des Geschehenen"¹³⁹ liefern. Ihre Forschungen sind oft von uneingestanden Interessen geleitet, die nicht nur die Themenwahl, sondern häufig auch die Ergebnisse bestimmen.¹⁴⁰ Diese Einsicht hat sich in der Geschichtswissenschaft seit den Auseinandersetzungen mit dem Historismus durchgesetzt.¹⁴¹ Sie mahnt auch den Patristiker gerade dann zur Vorsicht, wenn die Ergebnisse seiner Arbeit seinen eigenen Überzeugungen, Motiven und Interessen entgegenkommen. Kritik kann sich nur im unaufhörlichen Prozeß der Kritik an der Kritik als wahrhaft kritisch behaupten. Dies zeigt jede Wissenschaftsgeschichte, dies zeigt gerade auch die Geschichte der Patristik. Wie die Patristik die Notwendigkeit eines kritischen Umgangs mit den Vätern mehr und mehr erkannt hat, so muß sie auch die neuzeitlichen Voraussetzungen dieser kritischen Methode wiederum kritisch hinterfragen. Dies soll im Folgenden geschehen.

¹³⁹ Heinrich HEINE, *Werke IV* (Berlin/Weimar 1970) 179.

¹⁴⁰ Vgl. z.B. die Arbeiten zum Fall Galilei, welche die gängige Meinung widerlegen, hier hätten sich rationale Wissenschaft und religiöse Ideologie gegenübergestellt. Einerseits waren die Thesen Galileis nicht schlüssig bewiesen, andererseits richtete sich seine Verurteilung nicht gegen die Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung, sondern gegen den Pantheismus, den man in seinen Thesen impliziert sah. Vgl. bes. die zweibändige Darstellung bei Georges GUSDORF, *Les Sciences humaines et la pensée occidentale (. . .) III: La Révolution galiléenne* (Paris 1969), insbesondere aber Paul FEYERABEND, *Wider den Methodenzwang* (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 597) (Frankfurt a.M. 1986), bes. 206–221 zur Erläuterung der These, die Kirche zur Zeit Galileis habe sich viel enger an die Vernunft gehalten als Galilei. Vgl. jetzt auch Volker R. REMMERT, *Ariadnefäden im Wissenschaftslabyrinth. Studien zu Galilei: Historiographie – Mathematik – Wirken* (Bern u.a. 1998).

¹⁴¹ Vgl. dazu vor allem Otto Gerhard OEXLE, *Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus. Studien zur Problemgeschichte der Moderne* (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 116) (Göttingen 1996).

KAPITEL X
PERSPEKTIVEN
ANSÄTZE ZU EINER ZEITGEMÄßEN
UND TRADITIONSGELEITETEN BEGRÜNDUNG UND
VERWIRKLICHUNG DES PATRISTISCHEN PRINZIPS

*Der Patristiker ist sicher der Mensch, der die ersten Jahrhunderte der Kirche studiert, aber er sollte darüber hinaus der Mensch sein, der die Zukunft der Kirche vorbereitet. Das ist in jedem Fall seine Berufung.*¹

André Benoît

Die Theorie vom *consensus quinquesaecularis* hat sich als Holzweg erwiesen – freilich in jenem positiven Sinne, auf den Martin Heidegger hingewiesen hat: Es handelt sich um einen Weg, der zwar nicht weiter führt, den man jedoch beschreitet, um etwas aus einem Wald herauszuholen.² Die Geschichte von Entstehung und Niedergang der Theorie vom *consensus quinquesaecularis* bildet sozusagen die Schneise, die wir durch die Neuzeit geschlagen haben, um Einsichten über Möglichkeiten und Grenzen des patristischen Prinzips unter den Bedingungen der Gegenwart zu gewinnen.

Zum einen ist deutlich geworden, woran sich jede Theorie des patristischen Prinzips messen lassen muß, um zeitgemäß zu sein. Sie muß dem Geschichtsbewußtsein der Gegenwart, der ökumenischen Frage und dem doppelten Maßstab von Wissenschaftlichkeit und Kirchlichkeit gerecht werden. Zum anderen hat sich ergeben, in welcher Weise, für welchen Bereich und unter welchen Bedingungen das patristische Prinzip keine Geltung beanspruchen kann. Der beschrittene Weg kann somit im Popperschen Sinne zu einer Falsifikation, das heißt positiv: zur Begründung einer Theorie des patristischen Prinzips beitragen.³ Die historische Relativierung der typisch neuzeitlichen

¹ BENOÎT 1961, 81 (eig. Übers.).

² Vgl. Martin HEIDEGGER, *Holzwege* (Frankfurt 1950).

³ Popper hat seine in der Geschichte der Wissenschaftstheorie revolutionäre, aber mittlerweile weithin akzeptierte Falsifikationsthese ausdrücklich auch auf die Geschichtswissenschaft angewandt. Vgl. Karl R. POPPER, "Über Geschichtsschreibung und den Sinn der Geschichte", in: Ders., *Alles Leben ist Problemlösen. Über Erkenntnis, Geschichte und Politik* (München 1994) 173–205, besonders 174: "Die Methode der

Gestalt des Rekurses auf die Väter erlaubt es auch, wieder an altkirchliche und mittelalterliche Traditionen anzuknüpfen. Diese müssen indes mit den oben genannten drei Kriterien vermittelt werden, damit die Theorie sich nicht nur als traditionsgeleitet, sondern auch als zeitgemäß erweist.⁴

Mit dem Folgenden wird wohlgemerkt nicht der Anspruch verbunden, eine umfassende Erörterung der Möglichkeiten des patristischen Prinzips in der Gegenwart zu bieten. Es sollen lediglich einige Perspektiven aufgezeigt werden, die sich aus der historischen Aufarbeitung der *auctoritas patrum* ergeben könnten. Dabei knüpfe ich in sechs Abschnitten im einzelnen an folgende Ergebnisse der Studie an:

Das *erste* ist lapidar: Die Kirchenväter haben in der Neuzeit ihre orientierende Wirkung weitgehend verloren (-> 1. Abschnitt: *Auctoritas patrum*. Möglichkeitsbedingungen für eine Erneuerung der Väterautorität in der Gegenwart). Dieser Autoritätsverlust gründet, *zweitens*, vor allem in zweierlei: einer gewissen Form der "Verwissenschaftlichung" der Väterkunde und einer Veränderung im Zeit-, Geschichts- und Traditionsbewußtsein. Beides gemeinsam führte zur Dominanz eines bestimmten wissenschaftlichen Zugriffs auf die Kirchenväter: des historisch-kritischen, der ihre theologische Bedeutung kaum noch zu zeigen vermochte (-> 2. Abschnitt: *Ars critica*. Zu Wissenschaftlichkeit und Kirchlichkeit der Patristik). Dies hatte, *drittens*, auch Folgen für die theologische Disziplin der Väterkunde: Sie wurde mehr und mehr als Patrologie im Sinne einer altchristlichen Literaturgeschichte verstanden. Die Patristik als *theologisches* Fach geriet in eine Krise (-> 3. Abschnitt: *Patrologia* oder *theologia patristica*? Zu Aufgabe und Charakter der Väterkunde). Im Zuge der Veränderungen im Geschichtsbewußtsein ging, *viertens*, auch der Sinn für den normativen Wert speziell der *frühen* Kirche verloren, und selbst, wo dieser anerkannt wurde, blieb die Frage nach der zeitlichen Abgrenzung der normativen Frühzeit umstritten (-> 4. Abschnitt: *Antiquitas ecclesiastica*.

Wissenschaft besteht (...) darin, daß man sich nach Tatsachen umsieht, die zur Widerlegung der Theorie dienen könnten. (...) Es ist (...) die Möglichkeit, sie zu widerlegen, ihre Falsifizierbarkeit, die die Möglichkeit der Überprüfung einer Theorie und damit ihre Wissenschaftlichkeit bestimmt."

⁴ Zu Zeitgemäßheit und Traditionsorientierung als Diskursregeln theologischer Argumentation (neben Schriftgemäßheit und Bekenntnisorientierung) vgl. z.B. J. TRACK, "Die Begründung theologischer Aussagen. Hinweise zu einem unerledigten Problem der wissenschaftstheoretischen Debatte in der Theologie", in: Ders./F. MILDENBERGER (Hrsg.), *Zugang zur Theologie. Fundamentaltheologische Beiträge* (Göttingen 1979) 102–129.

Die besondere Bedeutung der Alten Kirche und ihre zeitliche Begrenzung). Für die Ökumene scheint die Beschäftigung mit den Kirchenvätern, *fünftens*, besonders deshalb nichts auszutragen, weil sich gerade im Blick auf die Streitfragen kein *consensus patrum* zeigt oder zumindest unter den Patristikern kein Konsens über diesen erzielt werden kann (-> 5. Abschnitt: *Consensus patrum*. Das Problem von Einheit und Vielfalt der Väter). *Sechstens* hat sich speziell der normative Anspruch, der im traditionell-katholischen Vaterbegriff zum Ausdruck kommt, als problematisch erwiesen (-> 6. Abschnitt: *Patres ecclesiastici*. Zum Begriff des Kirchenvaters).

1. *Auctoritas patrum: Möglichkeitsbedingungen für eine Erneuerung der Väterautorität in der Gegenwart*

Es besteht kein Zweifel: Die Autorität der Kirchenväter wurde durch die wissenschaftliche Kritik der Neuzeit in Frage gestellt, und zwar so grundsätzlich, daß eine sinnvolle Begründung der *auctoritas patrum* heute geradezu unmöglich erscheint. Dieser Infragestellung muß jeder Versuch einer Erneuerung der Väterautorität Rechnung tragen. Der theologische Rekurs auf die Kirchenväter kann nur dann wissenschaftlich verantwortet werden, wenn sich zeigen läßt, daß den Faktoren, die ihn in Frage gestellt haben, keine absolute Geltung zukommt. Nun hat die vorliegende historische Studie gerade die historische Relativität dieser Faktoren zu Bewußtsein gebracht. Sowohl das spezifisch frühneuzeitliche Gewicht des Väterarguments als auch die Kritik daran ist untrennbar mit bestimmten geistesgeschichtlichen Entwicklungen der Neuzeit verbunden. Der Versuch einer Neubegründung des patristischen Prinzips kann, ja muß deshalb negativ beginnen: mit einer historischen Kritik der neuzeitlichen Kritik am patristischen Prinzip. Erst dann kann positiv geklärt werden, unter welchen Bedingungen den Kirchenvätern heute überhaupt noch eine gewisse Autorität zugesprochen werden kann.

Die historische Bedingtheit des neuzeitlichen Autoritätsverlustes der Kirchenväter

Der Autoritätsschwund der Kirchenväter hat sich in einem Gefüge scheinbar selbstverständlicher Bedingungen vollzogen: der Individualisierung und Pluralisierung des geistigen Lebens, der Autonomisierung der Vernunft, des modernen Geschichtsbewußtseins und eines statischen Traditionsbegriffs. Alle diese Phänomene sind historisch, das

heißt, sie sind zu einer bestimmten Zeit aufgekommen und sie können, wenn auch vielleicht nicht mehr gänzlich verschwinden, so doch wieder an Selbstverständlichkeit verlieren.

1. Individualisierung und Pluralisierung der Väterrezeption

Im Jahre 1629 hat Georg Calixt einen Schritt unternommen, dem wir aus heutiger Perspektive eine symbolische Bedeutung zuschreiben können: Er erwarb eine Druckerei. Damit wollte er selbst die Verbreitung der patristischen Werke fördern.⁵ In der Tat hat der Buchdruck die neuzeitliche Geschichte der Väterautorität entscheidend geprägt.⁶ Die Autorität der patristischen Schriften hat ähnlich wie die der Bibel einen doppelten Wandel erfahren, zu dem der Buchdruck wesentlich, freilich nicht monokausal, beigetragen hat.

Auf der einen Seite hatten die Auflösung von Glaubensvorstellungen und die Infragestellung von Lehren und Praktiken Fixpunkte nötig gemacht, an denen man sich orientieren konnte. Nachdem bereits der Nominalismus und der Humanismus das Interesse an Texten gefördert hatten, stellte die Erfindung des Buchdrucks solche festen Haltepunkte massenhaft bereit. Was irgendwo gedruckt *steht*, das erscheint als fest, verlässlich und unverrückbar. Die fast ubiquitäre Greifbarkeit der Vaterschriften steigerte obendrein ihren Wert als Berufungsinstanzen und damit als Autoritäten bis hin zur Einstufung als unfehlbar, wie sie Cano unter gewissen Bedingungen vorgenommen hat. Der Aspekt der Verfügbarkeit war auch bei Calixt deutlich geworden, als er den Vorteil seines Traditionsprinzips mit der Bemerkung pries, die Vaterschriften könne jeder in seiner Bibliothek versammeln.⁷

Zugleich bewirkte die durch philologische Arbeit und Druckkunst ermöglichte Verbreitung der Texte paradoxerweise auch gerade das Gegenteil, nämlich eine Autoritätsminderung. Im Mittelalter kannte man die Schriften der Kirchenväter fast nur aus Exzerpten, und auch diese wurden nur von wenigen gelesen. Primär begegnete man ihnen im Stundengebet oder in Vorlesungen, wobei diese durch den begleitenden Kommentar ein einheitliches Verständnis der Texte gewährleisteten.⁸ Die massenhafte Verbreitung der Texte durch den

⁵ Vgl. HENKE I, 438f.

⁶ Zu den geistesgeschichtlichen Auswirkungen der Buchdrucks vgl. besonders EISENSTEIN 1979 und Marshall McLUHAN, *The Gutenberg Galaxy. The Making of Typographic Man* (New York 1962), dt.: *Die Gutenberg Galaxis* (Düsseldorf/Wien 1968).

⁷ Vgl. Georg CALIXT, *Discurs* § 94.

⁸ Zur Väterrezeption im Mittelalter vgl. die Beiträge im ersten Band von BACKUS 1997.

Buchdruck vergrößerte nun gemeinsam mit der zunehmenden Lesekundigkeit⁹ die Vielfalt der Auslegungen. Nun trugen unzählige Leser im einsamen Akt des stillen Lesens ihre individuellen Fragen, Wünsche und Sichtweisen an die Texte heran und gelangten so zu ebenso unzähligen unterschiedlichen Ergebnissen. Das lesende und deutende Individuum der Neuzeit, das Zugriff und Deutung der Texte bestimmt, wurde zum *locus* der Autorität.¹⁰ Es war sich jedoch dessen, wie das Beispiel Calixt zeigt, in der Regel nicht bewußt und pochte in den theologischen Streitigkeiten stärker denn je auf die Autorität der Texte, sei es der Heiligen Schrift, sei es der Kirchenväter. Diese Funktionalisierung der Texte im Kampf der Meinungen und ihr inflationärer Gebrauch unterhöhlten immer mehr ihre Autorität, bis diese praktisch völlig zusammenbrach.

So kam es zu einer grundlegenden Krise der Väterautorität, die im Mittelalter nie in diesem Maße hätte ausbrechen können. Denn beides ist typisch neuzeitlich: das Ausmaß an Autorität, das die Kirchenväter zunächst gewannen, wie die Grundsätzlichkeit der Kritik, die sie als Autoritäten erfuhren. Diese Grundsätzlichkeit hängt nicht zuletzt auch mit einer Entwicklung des Vernunftbegriffs zusammen, durch die das Autoritätsargument überhaupt in Frage gestellt wurde.

2. Autoritätskritik im Zuge der Autonomisierung der Vernunft

Vernunft und Autorität wurden im Verlauf der Neuzeit immer mehr als ein unvereinbares Gegensatzpaar betrachtet. Im Zuge der 'Rationalisierung' der theologischen Wissenschaften hat der Autoritätsgedanke auch in der Theologie an Gewicht verloren. Dagegen hat das 20. Jahrhundert auch die Bedeutung der Vernunft relativiert: Ihr Gebrauch erscheint heute weitgehend als geschichtlich und bedingt. In dieser Situation kann die Bedeutung von Autorität gerade für den praktischen Vernunftgebrauch wieder sichtbar werden.

⁹ Zur wachsenden Alphabetisierung vgl. stellvertretend für die Fülle einschlägiger Literatur etwa die quantitativen Daten für Frankreich vom 16. bis 19. Jahrhundert bei François FURET/Jacques OUZOUF (Hrsg.), *Lire et écrire. L'alphabétisation des Français de Calvin à Jules Ferry* (2 Bde) (Paris 1977) sowie die Informationen über verschiedene deutsche Regionen vom 17.-19. Jahrhundert, die sich dem Sammelband Hans ERICH BÖDEKER/ERNST HINRICHS (Hrsg.), *Alphabetisierung und Literalisierung in Deutschland in der Frühen Neuzeit* (Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung 26) (Tübingen 1999) entnehmen lassen.

¹⁰ Vgl. Heiko O. OBERMAN, *The Dawn of the Reformation. Essays in Late Medieval and Early Reformation Thought* (Edinburgh 1986) 55.

Der gegenwärtig verbreiteten Propagierung der kommunikativen Vernunft liegen ja vor allem drei Einsichten zugrunde:¹¹ Erstens muß sich das Vernünftige gesellschaftlich durchsetzen. Es reicht nicht aus, daß ein einzelner es erkannt hat. Er muß auch andere davon überzeugen. Zweitens birgt der individuelle Vernunftgebrauch die Gefahr eines Subjektivismus, der durch den Eintritt in die Kommunikation mit anderen vernunftbegabten Subjekten relativiert werden kann. Und drittens existiert die menschliche Vernunft nun einmal nicht als zeitlose Instanz, sondern nur in geschichtlicher Brechung: in der konkreten Gestalt von Menschen, denen man Vernünftigkeit zutraut. Dies erklärt die Bedeutung, die man dem Experten für Entscheidungsfindungen zuschreibt: Von ihm erwartet man gleichermaßen Sachkenntnis und Vernunft.¹² Wenn man im Mittelalter und der frühen Neuzeit auf die Kirchenväter zurückgegriffen hat, dann geschah dies aus demselben Grunde: Man traute ihnen Sachwissen, das heißt Kenntnis der Heiligen Schrift, der kirchlichen Lehren und Praktiken, ebenso zu wie Vernunft, das heißt die Fähigkeit, mit Hilfe dieses allgemeinen Wissens bestimmte Fragen in angemessener Weise zu entscheiden. Zugleich füllten sie noch eine weitere Rolle aus, die ihre Bedeutung zusätzlich steigerte: Sie waren selbst persönlich Betroffene und als solche glaubwürdige Zeugen des christlichen Lebens und Denkens.

¹¹ Zur Forderung nach 'kommunikativer Vernunft', wie sie vor allem mit dem Namen Jürgen Habermas verbunden ist, vgl. etwa die Beiträge des Sammelbandes: Rainer DANIELZYK u.a. (Hrsg.), *Vernunft der Moderne? Zu Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns* (Parabel 3) (Münster ²1987) und die Dissertation: Hae Y. PARK, *Subjektive vs. kommunikative Vernunft. Versuch über den Wechsel der Begründungsperspektive der Vernunft. Von der Subjektreflexion zur Kommunikationsreflexion* (Wissenschaftliche Schriftenreihe Philosophie 1) (Berlin 1994), aber auch die stark kritischen Stellungnahmen: Hans-Peter KRÜGER, *Kritik der kommunikativen Vernunft. Kommunikationsorientierte Wissenschaftsforschung im Streit mit Sohn-Rethel, Toulmin und Habermas* (Wissenschaft und Gesellschaft 27) (Berlin 1990) und Peter Uwe HOHENDAHL, "Kritische Theorie im deregulierten Kapitalismus. Vom Untergang der Vernunft zur kommunikativen Rationalität", in: *Das Argument* 41 (1999) 497–512. Abgesehen von der Frage der moraltheologischen Rezipierbarkeit – vgl. dazu z.B. Andreas LOB-HÜDEPOHL, *Kommunikative Vernunft und theologische Ethik* (Studien zur theologischen Ethik 47) (Freiburg, Schweiz 1993) – bietet die Idee der kommunikativen Vernunft vor allem Anknüpfungspunkte für das theologische Traditionsprinzip. Dies wird deutlich bei Ki-Su HONG, *Zur Dialektik von Tradition und Vernunft in Theorie und Praxis. Eine Studie zur Theorie des kommunikativen Handelns von Jürgen Habermas im Hinblick auf die philosophische Hermeneutik von Hans-Georg Gadamer und die Entwicklungspsychologie von Jean Piaget* (Studien zur Anthropologie 18) (Würzburg 1995).

¹² So hat der Anarchist Bakunin die Autorität rational zu begründen versucht, indem er sie als Kompetenz des Experten verstand. Vgl. K. RÖTTGERS, "Autorität III.", *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 1 (1971) 729–733.

Die Einbindung der Kirchenväter in das theologische Gespräch der Gegenwart entspricht somit der 'kommunikativen Vernunft'. Darüber hinaus kommt sie auch der Forderung nach einer 'anamnetischen Vernunft' entgegen, wie sie Johann Baptist Metz gerade angesichts einer einseitig dem wissenschaftlichen Diskurs verpflichteten Vernunft erhoben hat.¹³ Das *argumentum ex auctoritate patrum* trägt somit der Forderung der Vernunft auf eine spezifische Weise Rechnung: Durch Überschreitung der Subjektivität des Individuums und des theologischen 'Zeitgeistes' in die diachrone Gemeinschaft der Kirche hinein.

Wie auch immer man zu den alternativen Vernunftbegriffen stehen mag, eines steht fest: Eine grundsätzlich autoritätsfeindliche Vernunft erscheint heute nicht mehr zeitgemäß. Damit eröffnen sich auch für eine Begründung der *auctoritas patrum* neue Möglichkeiten.

3. Modernes Geschichtsbewußtsein

Die Krise der Väterautorität wurde darüber hinaus auch, wie wir gesehen haben,¹⁴ durch spezifisch neuzeitliche Begriffe von Geschichte und Tradition gefördert. Den modernen Geschichtsbegriff kennzeichnet vor allem dreierlei.

Zunächst erscheint Geschichte in der Moderne als eine übergreifende Einheit, als ein umfassender Horizont, der den einzelnen historischen Ereignissen Zusammenhang verleiht. Dies spiegelt sich in der Begriffsgeschichte: Bis weit in die Neuzeit hinein kannte man keinen historiologischen Einheitsbegriff, der dem modernen Wort Geschichte (*history*) entsprach. Bis dahin dachte man Geschichte eher einzelheitlich im Sinne einer Vielzahl von Geschichten (*stories*). Im antiken Begriff der *historia* wie auch im vormodernen Wort 'Geschichte' schwang immer auch ein narratives Moment mit. Geschichte in diesem Sinne wurde sozusagen synchron verstanden als aktualisierende Erzählung eines vergangenen Geschehens, das als *exemplum* der Gegenwart gewissermaßen gleichzeitig ist. Dagegen orientiert sich der

¹³ Vgl. z.B. Johann Baptist METZ, "Die Verantwortung der Theologie in der gegenwärtigen Krise der Geisteswissenschaften", in: Hans-Peter MÜLLER (Hrsg.), *Wissen als Verantwortung. Ethische Konsequenzen des Erkennens* (Stuttgart/Berlin/Köln 1991) 113–126. Im Hintergrund steht bei Metz wohl der Gedanke Walter BENJAMINS, wonach Geschichte als Wissenschaft durch Eingedenken zu modifizieren ist. Vgl. dazu Rolf TIEDEMANN, "Historischer Materialismus oder politischer Messianismus? Politische Gehalte in der Geschichtsphilosophie Walter Benjamins", in: Peter BULTHAUP (Hrsg.), *Materialien zu Benjamins These 'Über den Begriff der Geschichte'. Beiträge und Interpretationen* (Frankfurt 1975) 77–121.

¹⁴ S.o. Kap. IX, Abschnitt 3.

moderne Geschichtsbegriff am Modell des Zahlenstrahls: Geschichte als Einheitsbegriff bezeichnet die diachrone, lineare Erstreckung eines Geschehenszusammenhangs bzw. die durch Datumsangaben geordnete Abfolge von Ereignissen. Die Vergangenheit ist dabei nicht mehr aktuell, sondern eben historisch, das heißt: um so gegenwartsferner, je weiter sie zeitlich zurückliegt. Als wertvollste Form der Geschichtsforschung erscheint in der Logik dieses Geschichtsbegriff dann die Zeitgeschichte, weil sie der Gegenwart am nächsten steht.¹⁵

Mit dieser Distanzierung der Vergangenheit ging eine Bewertung des Geschichtsablaufs einher: Man entdeckte in der Geschichte eine Tendenz, einen Fortschritt, eine Entwicklung vom Niederen zum Höheren.¹⁶ Die Alte Kirche konnte im Rahmen dieses Geschichtsbewußtseins nicht mehr sein als eine historische Stufe, die man hinter sich gelassen hat.

Im 19. Jahrhundert wurde dann die Geschichte im Historismus zum Prinzip erhoben: Alles wurde dem Grundsatz unterworfen, daß es, weil es ja historisch ist, zu historisieren sei. Dieser historische Relativismus begründete dann eine positivistische Wissenschaftspraxis.¹⁷ Die Einheit der Geschichte wurde nun nur noch durch eines gewährleistet: durch die lineare Chronologie.¹⁸ Die Zeit wurde für den Historiker der Moderne zur Herrscherin der Welt, zur "temps impérieux du monde",¹⁹ wie es Fernand Braudel, freilich unkritisch, ausdrückt.

¹⁵ Zur Entwicklung des Geschichtsbegriffs vgl. Reinhart KOSELLECK, "Geschichte V. Die Herausbildung des modernen Geschichtsbegriffs", in: Otto BRUNNER/Werner CONZE/Reinhart KOSELLECK (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon der politisch-sozialen Sprache in Deutschland* 2 (Stuttgart 1975) 646–717, bes. 647–658.

¹⁶ Vgl. z.B. Reinhart KOSELLECK, "Fortschritt", in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon der politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 2 (Stuttgart 1975) 351–424.

¹⁷ Vgl. dazu SCHNÄDELBACH 1983, 51f. und, diesen kritisierend, Michael MUHRMANN-KAHL, *Die entzauberte Heilsgeschichte. Der Historismus erobert die Theologie (1880–1920)* (Gütersloh 1992), 75–131.

¹⁸ Vgl. Eckehart Ströve, "Zeitliche Differenzierung und Geschichtsbewußtsein in der neuzeitlichen Historiographie", in: Ders./Enno RUDOLPH (Hrsg.), *Geschichtsbewußtsein und Rationalität. Zum Problem der Geschichtlichkeit in der Theoriebildung* (Forschungen und Berichte der evangelischen Studiengemeinschaft 37) 11–50, dort 14: "Unter dem Verarbeitungsdruk diskontinuierlicher, divergenter Erfahrungen mußte sich die Moderne daran gewöhnen, sinnstiftende Einheitskonzepte durch abstrakte Koordinierungsparameter zu ersetzen, um wenigstens eine minimale Orientierung (...) zu ermöglichen. Für die Integration über Geschichte bedeutete dies, daß an die Stelle der Verortung in einem quasi-natürlichen Verlauf, in einem heilsgeschichtlichen Zusammenhang oder einem stadienartig progredierenden Entwicklungsprozeß die Orientierung an einer abstrakten, linearen Chronologie gettrene ist." Vgl. ebd. die Berufung auf Niklas LUHMANN, "Weltzeit und Systemgeschichte", in: Ders., *Soziologische Aufklärung* 2. Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft (Opladen 1975), 103ff., bes. 110f.

¹⁹ Fernand BRAUDEL, *Écrits sur l'histoire* (Paris 1969) 77.

Nun gilt für die drei genannten Aspekte des modernen Geschichtsbewußtseins (Geschichte als chronometrischer Einheitsbegriff, Fortschrittsgedanke und Relativismus) dasselbe wie für den modernen Vernunftbegriff: Sie werden heute nicht mehr allgemein akzeptiert.

Die meisten Historiker unterschreiben heute das Diktum Karl Poppers: Eine "Universalgeschichte (. . .) kann es nicht geben."²⁰ Präziser kann man sagen: Es gibt keine Universalgeschichte (das heißt: Geschichte als umfassende Einheit) ohne einen metaphysischen Horizont. Wer also Geschichte nicht metaphysisch begründen will – und welcher moderne Historiker möchte das schon –, muß auf den Anspruch einer universalen Geschichtsschreibung verzichten. Sein Metier bildet nicht die Geschichte schlechthin, sondern die einzelnen Geschichten von Ländern, Institutionen, Mentalitäten, Personen, Strukturen etc. Wichtiger als die Destruierung des Anspruchs auf universale Geschichtsschreibung erscheint jedoch für unseren Zusammenhang Folgendes: Es wird heute überhaupt die Frage aufgeworfen, ob Geschichtsschreibung primär der Ordnungskategorie der Zeit zu unterwerfen ist oder ob sie nicht zumindest auch in Form einer zeitlosen Kombinatorik geschehen sollte. Darauf werde ich im folgenden Abschnitt (zur Wissenschaftlichkeit und Kirchlichkeit der Patristik) noch näher eingehen.

Zudem hat sich auch die mit dem linearen Zeitkonzept verbundene Kategorie des Fortschritts angesichts der moralischen Katastrophen des 20. Jahrhunderts als fragwürdig erwiesen hat. Damit ist heute das Alte nicht mehr automatisch eine niedere Stufe, auf die wir von höherer Warte herabblicken können.

Schließlich hat die Kritik am historistischen Relativismusprinzip deutlich gemacht, daß es sich selbst aufhebt: Konsequent angewandt muß es sich selbst wiederum historisch relativieren und damit seine Geltung als metahistorisches Prinzip in Frage stellen.²¹

Die dreifache Krise des zeitlich linearen Geschichtsmodells, des Fortschrittsgedankens und des historischen Relativismus eröffnet so einen neuen Zugang zur fernen Vergangenheit, die wieder neu als wertvoll und gegenwartsnah erscheinen kann.

²⁰ POPPER 1994, 190.

²¹ Vgl. z.B. zu Ernst Troeltschs Historismuskritik: George E. GRIENER, *Ernst Troeltsch and Hermann Schell. Christianity and the World Religions. An ecumenical contribution to the history of apologetics* (Europäische Hochschulschriften 23,375) (Frankfurt a.M. u.a. 1990) 70–80.

4. Der statische Traditionsbegriff

Wir haben nicht nur bei Calixt, sondern auch am Beispiel der galikanisch-römischen Auseinandersetzungen gesehen, daß gerade die theologische Instrumentalisierung der Kirchenväter sie letztlich irrelevant gemacht hat. Die Voraussetzung dieser Instrumentalisierung bildete, wie ebenfalls plausibel gemacht wurde, ein Verständnis von Tradition als einem immer gleichen *depositum fidei*. Dem zufolge mußte das, was in der Alten Kirche galt, immer gelten. Dieser patristische Kurzschluß ist im Rahmen eines modernen, dem historischen Wandel Rechnung tragenden Traditionsbegriffes nicht mehr möglich.²² Aus patristischen Befunden können nicht *unmittelbar* theologische Folgerungen gezogen werden, sondern es bedarf der Vermittlung durch die theologische Reflexion. Die Vätertradition gewinnt dadurch an theologischer Flexibilität, und der Einwand des Statischen wird hinfällig. Zugleich erhebt sich freilich die schwierige Frage nach den Grenzen der Flexibilität, nach den Grenzen der Auslegung.

Was so weit zur historischen Bedingtheit der Autoritätskrise dargelegt wurde, beschränkt sich auf Andeutungen. Jeder der vier Punkte öffnet im Grunde Türen zu Problemen, die differenziert erörtert werden müßten. Für unseren Zweck genügt es freilich, sie kurz (und damit vereinfachend und ungenau) angerissen zu haben, um eines zu verdeutlichen: Die historische Perspektive zeigt negativ, daß der neuzeitliche Autoritätsschwund der Kirchenväter von Bedingungen abhängt, die ihrerseits historisch bedingt sind. Die Autoritätskrise muß also nicht zwangsläufig fortbestehen. Andererseits stellt sich dann die Frage, worin nun positiv die Mindestvoraussetzungen einer theologisch legitimen *autoritas patrum* bestehen.

Kirchliche Akzeptanz und wissenschaftliche Plausibilisierbarkeit als unabdingbare Maßstäbe für eine Erneuerung der Väterautorität

1. Die Kirche (bzw. die Ökumene) als 'Ort' der Väterautorität

Die Autorität der Kirchenväter wurde, wie wir gesehen haben, auf typisch konfessionelle Weise begründet. Die Katholiken leiten sie theoretisch von der Autorität der Kirche her, die Lutheraner hingegen von der Autorität der Schrift. Allerdings ist auch deutlich geworden – und dies war nicht zuletzt der Zweck der ausführlichen Darstellung

²² S.o. Kap. IX, Abschnitt 3.

des kirchengeschichtlichen Kontextes der Theorie vom *consensus quinquesaecularis*²³ –, daß die praktische Instanz, welche im Einzelfall die Aussagen der Väter mit der grundlegenden Autorität vermittelt, jeweils eine gegenwärtige ist: für Calixt die Theologen bzw. „moderate und gebildete Männer“²⁴ und für Calov und Hülsemann das konsistorial-landesherrliche Kirchenregiment. Katholischerseits hat man diese Instanz mit dem *sensus fidelium* und den Konzilien (so Cano) bzw. dem päpstlichen Lehramt (so Erbermann) identifiziert. Die historische Einbettung der theologischen Debatten um die Väterautorität hat damit deutlich vor Augen geführt, daß die *auctoritas patrum* keine unabhängige Größe darstellt, sondern jeweils mehr oder weniger durch die Kirche der Gegenwart (nämlich das Konzil, das Lehramt, die Theologie oder das Konsistorium) bestimmt wird. Die Väterautorität besteht nicht aus sich heraus, sondern sie wird durch ihre Rezipienten erst in Kraft gesetzt.

Diese sozusagen soziale Dimension der Autorität wird schon bei Aristoteles deutlich, wenn er die *auctoritas* als diejenige Instanz definiert, deren Zeugnis oder Zitierung einem Argument Zustimmung und Glaubwürdigkeit verschafft.²⁵ Damit ist in diesem Begriff schon zweierlei impliziert: zum einen das kommunikative Verhältnis zwischen einem argumentierenden ‘Sender’ und einem ‘Empfänger’, dessen Zustimmung erreicht werden soll, zum anderen der situative und soziale Zusammenhang, der beide vereint. Diese kommunikative Relevanz des Autoritätsbegriffs muß gerade gegenüber dem traditionellen Blickwinkel der Theologie und einem lange gültigen, noch heute nachwirkenden Wissenschaftsverständnis betont werden.

Traditionell befaßte sich die Theologie mit dem Verhältnis von Aussagen (z.B. eines Theologen) zu anderen Aussagen (z.B. der Heiligen Schrift) sowie mit der Beziehung von Aussagen zu den Gegenständen, auf die sie verweisen (also mit der Bedeutung von Aussagen). Im Sprachgebrauch der Semiotik heißt dies: mit Grammatik und Semantik. Fragen der Pragmatik, also nach der Funktion von Aussagen in einem bestimmten situativen Kontext, wurden lediglich in der Predigttheorie, der Homiletik, abgehandelt. Die Predigt betrachtete man indes als nicht eigentlich theologische Form des Redens, und zwar weil es ihr an dialektischer Schärfe mangelte und sie auf

²³ S.o. Kap. III.

²⁴ S.o. Kap. V, Abschnitt 3.

²⁵ Vgl. ARISTOTELES, Topik 100 b 21.

Wirkung zielte, mit anderen Worten: weil sie rhetorisch war. In der eigentlichen, wissenschaftlichen Theologie aber, so meinte man, müsse allein die Wahrheit den Diskurs bestimmen.

Dem entsprach das Verständnis von Wissenschaft als einem Denken des reinen Geistes, das auf objektivem Wege zu endgültigen Ergebnissen führt. Dies muß heute – das haben die Wissenschaftsgeschichten, auch die der Theologie gezeigt – als überholt gelten. Vor diesem Hintergrund gewinnt die Rhetorik auch für die Theologie wieder an Aktualität als eine "Kunst", die den Menschen "mit seinem Mangel an Wahrheit fertigwerden läßt".²⁶ Zugleich kommt sie der kommunikativen Verpflichtung des Theologen entgegen, der wegen der Heilsrelevanz seines Gegenstandes diesen auch anderen nahebringen muß.

Fragen wir also pragmatisch nach der rhetorischen oder kommunikativen Funktion der Berufung auf einen Kirchenvater oder auf die Kirchenväter. Vordergründig wird einfach eine Aussage durch die Anführung der Autorität untermauert. Dadurch setzt sich jedoch – und darin liegt der tiefere Sinn – der Schreiber oder Sprecher in eine Beziehung zu dieser Autorität, er ordnet sich in einen Zusammenhang ein, den die Autorität repräsentiert. Wenn ein Festredner Goethe zitiert, dann weist er sich dadurch gleichzeitig als ein Mensch aus, der den deutschen Bildungskanon anerkennt. Er will, daß er von seinen Zuhörern als Angehöriger der gebildeten Schicht erkannt wird. Er verortet sich durch das *name dropping* in einem intellektuellen und zugleich sozialen Zusammenhang.

Nichts anderes tut der Theologe, der die Kirchenväter zitiert: Er zeigt damit zugleich seinen eigenen Standpunkt. Zitiert er lediglich allgemein die Kirchenväter mit anderen kirchlichen Autoren, so möchte er vielleicht einfach seine Kirchlichkeit zeigen, indem er das Glaubensbewußtsein der Kirche breit dokumentiert. Führt er ausschließlich Kirchenväter, aber keine Scholastiker an, ist anzunehmen, daß in diesem Fall die Väter nicht nur eine Chiffre für Kirchlichkeit sind, sondern für eine besondere Art der Theologie, die sich stark an der Bibel orientiert und mehr induktiv als deduktiv vorgeht. Er positioniert sich damit vermutlich, zumindest in der behandelten Frage, in der Gegnerschaft zur spekulativen Theologie. Noch genauer kann die Positionierung erfolgen, wenn zu einem bestimmten Thema auf einen einzigen Kirchenvater zurückgegriffen wird. Der Theologe gibt sich

²⁶ Hans BLUMENBERG, "Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik", in: Josef KOPPERSCHMIDT (Hrsg.), *Rhetorik 2: Wirkungsgeschichte der Rhetorik* (Darmstadt 1991) 285–312, dort 286.

dann als Angehöriger einer bestimmten Richtung, etwa als Augustinist, zu erkennen.

Uns interessiert hier vor allem der erste Fall des Rekurses auf die Kirchenväter im allgemeinen. Im Blick darauf können wir festhalten: Die pragmatische Funktion der *auctoritas patrum* besteht im Aufweis der eigenen Kirchlichkeit und der Einordnung der eigenen Äußerungen in den Kommunikationszusammenhang der Kirche. Zu diesem Zweck haben sich in den Auseinandersetzungen des 17. Jahrhunderts alle Parteien auf die Kirchenväter berufen, auch und gerade die Gegner der Theorie vom *consensus quinquesaecularis*. Hierin können wir also die unbestrittene Bedeutung des Väterarguments oder, allgemeiner gesprochen, des Väterzitats sehen.

Dabei ist es nun wichtig zu sehen, daß das Väterzitat nur im Blick auf Adressaten Sinn macht, die ebenfalls die Kirchenväter als Autoritäten anerkennen. Mit anderen Worten: Die Autorität der Kirchenväter setzt eine Kommunikationsgemeinschaft voraus, in der sie als autoritativ gelten. Den natürlichen Ort dieser Väterautorität bildet die Kirche, im besten Fall sogar die Ökumene.

Der Weg zu dieser Einsicht wird freilich durch das spezifisch neuzeitliche Verständnis der Autorschaft behindert, das die Autorität von Texten an ihren Urheber bindet. Entsprechend meinte man, die Autorität von Vätertexten durch den Aufweis ihrer Unechtheit in Frage stellen zu können. In einer solchen Argumentation wird jedoch der Frage der Verfasserschaft eine Bedeutung beigemessen, die sie erst in der frühen Neuzeit erhalten hat. Die Kultur des Buchdrucks förderte mehr als die handschriftliche Kultur früherer Zeiten die Idee des geistigen Eigentums. Die produzierten Texte bekamen den Charakter von Waren, für deren Qualität der Name des Herstellers bürgte.²⁷ Autoren schrieben im Zuge der Neuzeit immer selbstbewußter und trafen mit ihrem Werk nicht nur Aussagen über etwas, sondern brachten immer mehr sich selbst zum Ausdruck. So hat nicht nur der Autor eine bis heute ungeminderte Bedeutung erlangt, sondern auch die Frage nach ihm. Mit der Identität des Autors erhielt auch seine Identifizierung in der Neuzeit ein neues Interesse.²⁸

²⁷ Vgl. Michael GIESECKE, *Der Buchdruck in der frühen Neuzeit. Eine historische Fallstudie über die Durchsetzung neuer Informations- und Kommunikationstechnologie* (Frankfurt a.M. 1991) 640–645.

²⁸ Vgl. z.B. Elisabeth EISENSTEIN, *The Printing Press as an Agent of Change* (Cambridge 1979) 119–122 u. 232–234. Für den ganzen Problembereich des Verhältnisses von Autorschaft und Autorität im Unterschied zwischen modernem und vormodernem Verständnis vgl. etwa Jochen WEISWEILER, *Zur Problematik der Begriffe Autor und Werk*

Nun bezeichnet die Metapher "Kirchenvater" im Zusammenhang eines Autoritätsargumentes im Grunde nicht die Person, die einst gelebt hat, sondern den von ihr verfaßten Text. So sagt man bezeichnenderweise, man lese 'Augustinus', meint aber damit den Text, nicht die Person. Die Kirchenväter sind somit "Autoren" im Ricoeurschen Sinne von Schöpfern eines "Werkes", das eine selbständige Bedeutung gewinnt und so den Autor verschwinden läßt.²⁹ Dabei ist es gerade nicht der Autor, der dem Text Autorität verleiht. Vielmehr wird ihm diese durch die Rezeptionsgemeinschaft zugesprochen. Die Vätertexte sind durch die kirchliche Rezeption als authentische Zeugnisse der kirchlichen Gemeinschaft anerkannt worden, auch wenn einzelne Texte im Sinne der Verfasserschaft nicht als authentisch gelten können.³⁰

Wenn nun der Rezipient für die Väterautorität so entscheidend ist, stellt sich die Frage nach der faktischen Bedeutung, die heute in der Rezeptions- und Interpretationsgemeinschaft der Kirche den Kirchenvätern zugesprochen wird. Der argumentative Rekurs auf die Kirchenväter macht ja nur Sinn, wenn dieses Verfahren sozusagen sozial akzeptiert ist. Nun sind die Kirchenväter selbst in der Kirche

bei der Interpretation mittelalterlicher Texte (Marburg 1995) sowie die Beiträge der Sammelbände: Elizabeth ANDERSEN (Hrsg.), *Autor und Autorschaft im Mittelalter* (Tübingen 1998); Vincent DESROCHES (Hrsg.), *Authorship, Authority* (New York 1995) und Martha WOODMANSEE u.a. (Hrsg.), *The Construction of Authorship. Textual Appropriation in Law and Literature* (Durham 1994).

²⁹ Vgl. Paul RICOEUR, "The Hermeneutical Function of Distanciation/What is a Text? Explanation and Understanding", in: ders., *Hermeneutics and the Human Sciences. Essays on Language, Action and Interpretation* (Cambridge 1981) 131–164, bes. 142. Vgl. ähnlich Michel FOUCAULT, "Qu'est-ce-qu'un auteur?", *Bulletin de la société française de philosophie* 63 (1969) 75–104: Autoren als 'instaureurs', die einen Raum öffnen für etwas anderes, als sie selbst sind.

³⁰ Der moderne Vorwurf der 'Fälschung' wird der vormodernen Bedeutung der Pseudepigraphie nicht gerecht. Diese wurde in der Regel nicht als Betrug, sondern als eine Geste der Anerkennung der Autorität verstanden, der man die Schrift zuschrieb. Zwar verwendeten schon die Kirchenväter die antiken Methoden der Echtheitskritik. Als primäres Kriterium der Anerkennung einer Schrift galt ihnen jedoch nicht die Verfasserschaft, sondern die Orthodoxie und der kirchliche Gebrauch. So konnte eine falsche Verfasserangabe sogar als Notlüge gerechtfertigt werden. Vgl. Wolfgang SPEYER, *Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum* (München 1971), bes. 96–99 sowie Norbert BROX, *Falsche Verfasserangaben. Zur Erklärung der frühchristlichen Pseudepigraphie* (SBS 79) (Stuttgart 1975) 81–105 und ders., "Zum Problemstand in der Erforschung der altchristlichen Pseudepigraphie", in: Ders. (Hrsg.), *Pseudepigraphie in der heidnischen und jüdisch-christlichen Antike* (WdF 484) (Darmstadt 1977) 311–334. Zum Mittelalter vgl. auch verschiedene Beiträge in: *Fälschungen im Mittelalter. Internationaler Kongreß der Monumenta Germaniae Historica, München, 16–19. September 1986, 6 Bde* (Hannover 1988–1990).

fern und fremd geworden. Die Patristik hat sich, wie Emile Poulat festgestellt hat, aus einer "culture" in eine "spécialité" verwandelt.³¹ Die Patristik partizipiert dabei an der allgemeinen Traditions- und Identitätskrise der Kirche in der Moderne. Sie wird deshalb dieses Problem auch nicht allein lösen können. Es ist jedoch ihre akademische Aufgabe, die Kirchenväter wenigstens den Theologen, die sie ausbildet, zu einer lebendigen Erinnerung zu machen. Darüber hinaus muß sie ihr 'Thema' popularisieren. Übersetzungen der Vätertexte haben dabei eine Schlüsselfunktion. Um jedoch zu einem lebendigen Teil der sozialen Erinnerung zu werden, dürfen sie – das lernen wir aus Connertons Studie *How societies remember* – nicht kopflastig bleiben. Sie müssen einen Bezug zum ganzen Menschen erhalten.³² Für die Gemeindegarbeit bieten sich die liturgischen Feste der Kirchenväter als Anknüpfungspunkte an. Wie man dabei im einzelnen verfahren könnte – von zentraler Bedeutung dürften die Hagiographie und Ikonologie sein –, kann hier nicht ausgeführt werden. Jedenfalls kann auf Dauer der Rekurs auf die Väter im kirchlichen Kontext nur plausibel gemacht werden, wenn der Transfer der Patristik aus dem akademischen Raum in das Leben der Gemeinden gelingt.

Die Plausibilität des patristischen Prinzips hängt auf der anderen Seite jedoch auch davon ab, ob erwiesen werden kann, daß es wissenschaftlichen Maßstäben genügt.

2. Wissenschaftliche Plausibilisierbarkeit der Väterautorität

Gerade der wissenschaftliche Charakter ist dem *argumentum ex auctoritate patrum* ja, wie wir im Verlaufe der Untersuchung gesehen haben, in der Moderne abgesprochen worden. Das hängt zunächst damit zusammen, daß das Väterargument in einer bestimmten Form begegnete: Die patristischen Schriften bildeten das scheinbar geschichtslose Material für den dogmatischen Beweis. Auf das Manko dieser Form des patristischen Prinzips hatte schon Conring gegen Calixt hingewiesen: Es ist zu statisch.³³ Der Aufschwung der Geschichte als Deutungskategorie hat dann das Bewußtsein weiter verfestigt, daß

³¹ Vgl. Emile POULAT, "Le renouveau des études patristiques en France et la crise moderniste", in: Jacques FONTAINE/Reinhart HERZOG/Karla POLLMANN (Hrsg.), *Patristique et Antiquité tardive en Allemagne et en France de 1870 à 1930. Influences et échanges. Actes du Colloque franco-allemand de Chantilly (25–27 octobre 1991)* (Collection des Études Augustiniennes. Série Moyen Âge – Temps Modernes 27) (Paris 1993) 20–29.

³² Vgl. Paul CONNERTON, *How Societies Remember* (Cambridge u.a. 1990) 41–71 (*commemorative ceremonies*) und 72–104 (*bodily practices*).

³³ S.o. Kap. IX, 1. Abschnitt.

der dogmatische Beweis aus Vätersentenzen unwissenschaftlich sei, und dies schlicht deshalb, weil er nicht dem historischen Kontext Rechnung trage, dem die jeweilige Sentenz entstammt. Die historisch-kritische Methode wurde zur allein noch als wissenschaftlich akzeptierten Weise, mit der man die Vätertexte erfaßte. Auch die literaturwissenschaftlichen Patristikentwürfe waren dem historisch-kritischen Ansatz verpflichtet.

Nun haben sich in den Geisteswissenschaften in den letzten Jahrzehnten Umbrüche ereignet, durch die sich auch die Vorstellung von dem, was wissenschaftlich ist, entscheidend geändert hat. Gerade in den Geisteswissenschaften tritt man heute wieder für einen Methoden- und Stilpluralismus der Wissenskultur ein.³⁴ Dem entspricht, daß in der katholischen Theologie der ausschließliche Gebrauch der historisch-kritischen Methode in der Exegese immer mehr in Frage gestellt wird.³⁵ Nun legen die oben angestellten Überlegungen nahe, daß man auch in der Patristik unterschiedliche Ansätze integriert. Eine Pluralität der Methoden würde hier der Mehrdimensionalität des Gegenstandes entsprechen: Die Schriften der Kirchenväter kann man beispielsweise gleichermaßen als literarische Texte und als historische Quellen lesen. Literaturwissenschaftliche und historische Methoden müssen sich dementsprechend ergänzen.³⁶ Sie können sogar zu unterschiedlichen Ergebnissen führen, die sich indes nicht ausschließen, weil sie auf verschiedenen Ebenen liegen.

Gerade in der Geschichts- und Literaturwissenschaft haben sich mittlerweile insbesondere zwei Strömungen etabliert, die neue Möglichkeiten einer wissenschaftlichen Verantwortung des patristischen Prinzips eröffnen: zum einen die aus der Literaturwissenschaft herkommende, aber auch in der Geschichtswissenschaft und Theologie aufgegriffene Rezeptionsästhetik; zum anderen ein 'ahistorisches' Geschichtsmodell,

³⁴ Vgl. z.B. den Aufsatz des Sozialwissenschaftlers Johann GALTUNG, "Theory Formation in Social Research: A Plea for Pluralism", in: Else OYEN (Hrsg.), *Comparative Methodology* (Newbury Park 1990) 96–112; vor allem aber Paul K. FEYERABEND, *Wider den Methodenzwang* (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 597) (Frankfurt a.M. 1986).

³⁵ Vgl. schon J. Kremer, "Die Bibel einfach lesen. Bibelwissenschaftliche Erwägungen zum nichtwissenschaftlichen Umgang mit der Bibel", in: R. SCHULTE (Hrsg.), *Leiturgia-koinonia-diakonia. FS Kardinal Franz König zum 75. Geburtstag* (Wien/Freiburg/Basel 1980) 327–361 und neuerdings die pointierte Stellungnahme von Marius REISER, "Bibel und Kirche – Eine Antwort an Ulrich Luz", *Trierer Theologische Zeitschrift* 108 (1999) 62–81.

³⁶ Vgl. Kongregation für das katholische Bildungswesen, *Instruktion über das Studium der Kirchenväter in der Priesterausbildung* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 96) (Bonn 1989) Nr. 54.

das einem sogenannten postmodernen Zeitgefühl entspricht. Worin deren Bedeutung für das patristische Prinzip liegen, versuche ich im Folgenden zu zeigen.

2. *Ars critica: Zu Wissenschaftlichkeit und Kirchlichkeit der Patristik*

Für die Neuzeit kann man, wie wir gesehen haben, eine Historisierung der Kirchenväter konstatieren. Der historisch-kritische Umgang mit ihnen ist beherrschend geworden. Dieser impliziert zwei Entscheidungen: Zum einen versteht man dabei, wie es sich im 18. und 19. Jahrhundert durchgesetzt hat, Geschichte als Entwicklung in der Zeit. Zum anderen wird der Akzent der historischen Arbeit auf den geschichtlichen Ursprung der Quellen gelegt. Dem stehen zwei in der Gegenwart mehr und mehr vertretene Alternativkonzepte gegenüber: die Auffassung von Geschichte als *exemplum* oder *story*, als zeitloser Erzählung, und die rezeptionsorientierte Bewertung historischer und literarischer Quellen.

Das 'zeitlose' Geschichtsmodell

Der Begriff *historia* steht in seinem antiken Verständnis auch für eine andere 'zeitlose' Weise des Umgangs mit dem textlich repräsentierten Vergangenen: Er bezeichnet hier ein narratives Beispiel zur Veranschaulichung einer Aussage.³⁷ Diese nicht am linearen Zeitstrahl orientierte Umgangsweise wurde in der uhrenlosen Welt der Antike und des Mittelalters allgemein gepflegt. Heute wird sie durch sogenannte postmoderne Historiker wieder zur Geltung gebracht.

Diese 'andere' unmoderne *historia* gewinnt im Blick auf die Forderung der Zeitgemäßheit des patristischen Prinzips eine besondere Bedeutung. Wir hatten gesehen, daß dieses in seiner Calixtschen Variante durch

³⁷ Dies kommt etwa bei Cicero zum Ausdruck in seinem viel zitierten Satz: "Historia vero testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae, nuntia vetustatis" (De oratore 2,36; vgl. 2,51). Dabei war das Bewußtsein damals wie noch bis in die frühe Neuzeit ausgeprägt, daß es vor allem die Berichte einzelner Ereignisse sind, welche die Geschichte zur Lehrmeisterin des Lebens machen. Vgl. dazu Horst GÜNTHER, "Geschichte IV: Historisches Denken in der frühen Neuzeit, in: Otto BRUNNER/Werner CONZE/Reinhart KOSELLECK (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon der politisch-sozialen Sprache in Deutschland* 2 (Stuttgart 1975) 625–647, dort 641; Christian MEIER, "Geschichte II: Antike", in: Ebd. 595–610, bes. 599f und 602 und Odilo ENGELS, "Geschichte III. Begriffsverständnis im Mittelalter", in: Ebd. 610–624, bes. 620f.

das moderne Geschichts- und Zeitbewußtsein fraglich geworden ist. Nun sind wir offenbar gegenwärtig Zeugen eines weiteren Umbruchs im Verhältnis des Menschen zu Zeit und Geschichte. Panajotis Kondylis deutet die heutigen gesellschaftlichen und mentalen Umwandlungen als Umstellung vom "synthetisch-harmonisierenden Denken" unter der Leitkategorie "Zeit" zum "analytisch-kombinatorischen Denken" unter der Leitkategorie "Raum".³⁸ Helga Nowotny konstatiert das Verschwinden der Perspektive der Zukunft: Ohne Zukunft und ohne Vergangenheit beschränke sich das dominierende Zeitgefühl heute auf eine "erstreckte Gegenwart".³⁹ Mihai Nadin ruft im Blick auf die Revolution der Medien das Ende der Gutenberg-Galaxie aus und fordert eine Befreiung von der Schrift, weil diese uns an die Vergangenheit fessele und "ineffizient" mache.⁴⁰ Postmoderne Philosophen haben das Ende der Geschichte ausgerufen.⁴¹ Eine neue Generation von Historikern schließlich versucht die Geschichtswissenschaft jenseits der Kategorie Zeit zu betreiben, indem sie die Gleichzeitigkeit alles Vergangenen imaginiert.⁴² Die "Synchronisierung der Geschichten" deutet Peter von Moos wohl zu Recht als Reaktion auf den "Entwicklungs- und Fortschrittsgedanken des 19. Jahrhunderts", als Aufbegehren "gegen die seit 200 Jahren herrschende, allein wissenschaftlich vertretbare Geschichtsbetrachtung".⁴³ Der Mediävist plädiert selbst für das 'ahistorische' Geschichtsmodell, indem er die Wahrheit des Beispiels propagiert. Analog zum historischen *exemplum* könnte man auch versuchen, das *testimonium*, speziell die *sententia patrum*, zu rehabilitieren.⁴⁴

³⁸ Panajotis KONDYLIS, *Der Niedergang der bürgerlichen Denk- und Lebensformen* (Weinheim 1991) 17.

³⁹ Helga NOWOTNY, *Eigenzeit. Entstehung und Strukturierung eines Zeitgefühls* (Frankfurt a.M. 21995) 9.

⁴⁰ Vgl. Mihai NADIN, *The Civilization of Illiteracy* (Dresden 1997) bes. 299 und 590–594.

⁴¹ Vgl. hierzu die kritischen Darstellungen: Lutz NIETHAMMER, *Posthistoire. Ist die Geschichte am Ende?* (Reinbek 1989) und Th. JUNG, *Vom Ende der Geschichte. Rekonstruktionen in kritischer Absicht* (Münster/New York 1989).

⁴² Vgl. z.B. die Beiträge des Sammelbandes: Christoph CONRAD/Martina KESSEL (Hrsg.), *Geschichte schreiben in der Postmoderne* (Stuttgart 1994), sowie die kritischen Beurteilungen durch Jörn RÜSEN, "Postmoderne Geschichtstheorie", in: Konrad H. JARAUSCH u.a. (Hrsg.), *Geschichtswissenschaft vor 2000* (Hagen 1991) 27–48 und Ute DANIEL, "Clio unter Kulturschock. Zu den aktuellen Debatten der Geschichtswissenschaft", *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 48 (1997) 195–218 u. 259–278, hier: 259–278.

⁴³ Peter von Moos, *Geschichte als Topik. Das rhetorische Exemplum von der Antike zur Neuzeit und die 'historiae' im "Policraticus" Johannis von Salisbury* (Ordo 2) (Hildesheim/Zürich/New York 1988) XV.

⁴⁴ Zur Analogie von *exemplum* und *testimonium* vgl. ARISTOTELES, *Topik* 100 b 21 mit 1394 a 11; 1428 a 25 u. 1429 a 21.

Dies birgt jedoch die Schwierigkeit, daß Fragmentisierung von Texten dem modernen Bewußtsein dekadent erscheint. Dahinter steht die Idee eines heilen Ganzen, aus dem die Teile herausgebrochen werden.⁴⁵ Das Herausreißen aus dem ursprünglichen literarischen und historischen Kontext pflegt man geringschätzig als Steinbruchexegese zu bezeichnen. Doch mit welchem Recht, so muß man fragen, wird der Ursprungszusammenhang zum Maßstab erhoben und nicht die Rezeptionssituation, in die der Text hineingetragen wird? Gerade die kreative Wiederaufnahme, die Übernahme und Umdeutung, Kontinuität und Veränderung umfaßt, entbirgt oft ungeahnte Potentialitäten von Texten der Vergangenheit. Mehr als anderen Theologen und Historikern ist dem Patristiker bewußt, daß die 'unhistorische' kreative *relecture* sozusagen durch die Praxis der Väter selbst sanktioniert ist.⁴⁶

Sowohl die vornezeitliche Tradition als auch das gegenwärtige Zeitbewußtsein sprechen also dafür, daß man das 'historische' Modell der Väterrezeption durch ein 'ahistorisches', atomistisches ergänzt. Dabei muß man bedenken, daß beide inkomensurabel sind. Wer nach ihrem Verhältnis fragt, muß entweder, wie man es in der Vergangenheit zu tun pflegte, das eine oder das andere abwerten oder aber – und dies wird hier nahegelegt – die Verhältnisfrage als ungelöste und unlösbare Aporie akzeptieren.

Nun kann sich der Patristiker als Wissenschaftler auch im Blick auf das ahistorische Modell nicht einer kritischen Aufgabe entziehen. Diese kann er freilich wegen der genannten Inkommensurabilität nicht mit den Mitteln der historischen Kritik wahrnehmen. Im ahistorischen Modell liegen vor allem zwei Gefahren, auf die sich der kritische Blick richten muß.

Gerade angesichts der Zeitgemäßheit der ahistorischen Väterrezeptionin muß sich der Patristiker dafür hüten, in seinem Versuch, den modernen, historisierenden Rekurs auf die Väter zu relativieren, ins andere Extrem zu verfallen. Die gegenwärtige "Kultur des Zappens"⁴⁷ und des Photokopierens birgt nämlich die Gefahr, daß die kontinuierliche Lektüre von Quellen verschwindet und damit die patristischen

⁴⁵ Vgl. Wolfgang KLEIN, "Die Dekadenz von *Dekadenz*", *Zeitschrift für Historische Forschung Beiheft 21: Aufklärung und Historische Semantik*, hg. v. Rolf REICHARDT (Berlin 1998) 203–219.

⁴⁶ Zur kreativen Schriftauslegung der Väter vgl. z.B. Pier Cesare BORI, *L'interpretazione infinita. L'ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni* (Bologna 1987).

⁴⁷ Francois GÈZE, "Le 'photocopillage' tue le livre", *Le Monde*, 8. April 1993, 15.

Schriften nach Art der scholastischen *excerpta* depersonalisiert werden. So sehr eine atomistische Lektüre deshalb an der Zeit ist, so sehr muß gerade die zusammenhängende Lektüre gegen den Zeitgeist weiterhin gepflegt werden. Louis und Pierre Doutreleau haben das Verhältnis beider Rezeptionsarten in ein schönes Bild gebracht: Die Väterzitate sollen sozusagen die Mosaiken bilden, über die man den "Garten der Quellen" selbst betritt.⁴⁸

Die zweite Gefahr, die der Patristiker bei einer ahistorischen Textrezeption vor Augen haben muß, besteht nicht so sehr im viel diskutierten Verschwinden des Subjektes, sondern im Gegenteil darin, daß einem Subjekt, nämlich dem deutenden und kombinierenden Individuum, eine ungeheure Macht zugesprochen wird.⁴⁹ Nicht die "Anarchie der Atome",⁵⁰ der Textteile, sondern die des Subjektes bedroht den Anspruch einer Deutung auf überindividuelle Geltung.

Der Patristiker und überhaupt der Theologe muß nun Kriterien entwickeln, die Beliebigkeit verhindern, ohne die Bedeutung vergangener Texte in der bislang gepflegten Manier historistisch auf jenen Sinn zusammenschnurren zu lassen, den sie in einer fernen Vergangenheit einmal hatten. Diese Kriterien muß er entsprechend der kommunikationstheoretischen Begründung des patristischen Prinzips dem kirchlichen Kontext in seiner ganzen diachronen Tiefe entnehmen: dem Kontext, in dem die Vätertexte entstanden sind, in dem sie tradiert wurden und in dem sie heute gelesen werden. Diesem Kontext kann er Sinnlinien entnehmen, die sich durch die Zeiten durchgehalten haben. Die Suche nach solchen Kriterien ist eine anspruchsvolle Aufgabe, die hier nicht geleistet werden kann. Vor allem muß der Patristiker im Bewußtsein des Scheiterns der frühneuzeitlichen Normativierung der Väterautorität darauf insistieren, daß bei einer 'ahistorischen' Rezeption für die Vätertexte nicht eine normative gesetzhafte Autorität beansprucht wird, sondern lediglich eine pragmatische Autorität in der Weite der Geistes.

⁴⁸ Vgl. Louis DOUTRELEAU/Pierre DOUTRELEAU, *Mosaïques. Anthologie des Sources chrétiennes* (Paris 1993), bes. 19 u. 248, vgl. ebd. 24f die Mahnung: "Traitez donc comme il convient ces morceaux isolés, avec prudence, sans leur faire dire ou prouver plus qu'ils ne disent selon le genre où on les fait entrer".

⁴⁹ Vgl. den Essay von Agnes HELLER, "Der Tod des Subjekts", in: dies., *Ist die Moderne lebensfähig?* (Frankfurt a.M./New York 1995) 61–83 über das deutende Subjekt als den lachenden Erben der totesagten vergangenen Subjekte.

⁵⁰ So F. NIETZSCHE, *Götzen-Dämmerung*, in: *Gesamtausgabe*, hg. v. Giorgio COLLI u. MAZZINO Montinari IV/2 (Berlin 1975–93) 102 im Blick auf die literarische Dekadenz.

Eine Patristik, die sich dieser Aufgabe bewußt ist, könnte auch neue Zugänge zu der oft als unmodern empfundenen Weise der Väterzitation in lehramtlichen Texten ermöglichen, ohne damit zugleich ihre kritische Funktion gegenüber einer unangemessenen Instrumentalisierung von Väterzitaten verabschieden zu müssen.⁵¹ Es ist nämlich wichtig zu sehen, daß sich kirchliche (eher literarische, ‚ahistorische‘) und wissenschaftliche (eher historisch-kritische) Väterrezeption nicht ausschließen. Vielmehr handelt es sich um komplementäre Rezeptionsweisen, bei denen es unangemessen wäre, wenn die eine mit den Mitteln der anderen kritisiert wird. Die wechselseitige Kritik ist erst da angebracht, wo eine Rezeptionsart ihren Bereich überschreitet oder sich absolut setzt. So kann die patristische Wissenschaft durchaus die kirchliche Verkündigung und Lehre kritisieren, wenn diese die Väterausagen auch dann ausdrücklich als historische Argumente verwendet, wenn die dabei nahegelegte Deutung nicht der ursprünglichen Bedeutung entspricht. Die Autorität der Kirche betrifft die Theologie und nicht die Geschichtswissenschaft. Das heißt nicht, daß im Bereich der kirchlichen Lehre und Verkündigung nicht historisch argumentiert werden darf, doch wenn es getan wird, dann sind die Ergebnisse der historischen, der patristischen Wissenschaft sozusagen normativ (so weit diese selbst wissenschaftlichen Maßstäben gerecht wird). Umgekehrt kann auch der Patristiker durchaus einzelne Aussagen der Väter bewußt im Kontext der kirchlichen Interpretationsgemeinschaft lesen, nur ist dann die kirchliche Lehre und Überlieferung, die diese Gemeinschaft konstituiert, für ihn gewissermaßen normativ. Eine derartige Methodentoleranz würde so auch einem weiteren

⁵¹ Vgl. etwa zum Weltkatechismus Ulrich RUH, *Der Weltkatechismus. Anspruch und Grenzen* (Freiburg/Basel/Wien 1993) 61–71; Ferdinando Bergamelli, „L’uso dei padri nel nuovo catechismo della chiesa cattolica“, *Salesianum* 56 (1994) 99–119, dort 118: „una certa mentalità tendente a considerare i Padri della Chiesa come un serbatoio di sentenze e di *dicta probantia* a attingere per ‘inflorettare’ [Pellegrino] un quadro di formulazioni dottrinali già stabilite“; Gerhard FEIGE, „Die Väter der Kirche – eine ökumenische Herausforderung?“, in: Wolfgang BEINERT/Konrad FEIEREIS/Hermann-Josef RÖHRIG (Hrsg.), *Unterwegs zum einen Glauben. FS Lothar Ulrich* (Erfurter theologische Studien 74) (Leipzig 1997), 430–447, dort 438: „Dabei werden die Zitate und Zitatmontagen jedoch recht unkritisch und geschichtslos eingesetzt“. Vgl. auch die Glosse von Michael THEOBALD zum analogen Problem der „Schriftzitate in kirchlichen Dokumenten“, *Theologische Quartalschrift* 172 (1992) 307–309, bes. 307: „Zitate gleichen den Perlen von unter die Räuber Gefallen; man plündert sie und schmückt sich mit ihnen.“ Unkritischer Umgang mit Schriftzitaten wird gerade auch den Orthodoxen vorgeworfen. Vgl. K. C. FELMY, *Die Orthodoxe Theologie der Gegenwart. Eine Einführung* (Darmstadt 1990) 13f. Dabei wird in der Regel ‘unkritisch’ mit ‘nicht historisch-kritisch’ gleichgesetzt.

der oben erarbeiteten Kriterien für die Zeitgemäßheit des patristischen Prinzips entsprechen, der Integration von patristischer Wissenschaft und kirchlicher Lehrverkündigung.

Rezeptionsorientierte Interpretation

Das Interesse der Textwissenschaften richtet sich heute ebenso sehr auf die Rezeption der Texte wie auf den Zusammenhang ihrer Entstehung. Dies muß auch die Vorstellung von dem beeinflussen, worin eine angemessene Interpretation dieser Texte besteht. In den Konjunkturjahren der historisch-kritischen Methode galt fraglos diejenige Interpretation als die angemessene, welche die 'authentische' Absicht des Autors wiedergab. Die neuere Literaturwissenschaft hat demgegenüber die Einsicht zur Geltung gebracht, daß literarische Texte durch ihre Leser einen Sinnzuwachs erhalten, der über die Intention des Autors hinausgeht.⁵² Nun besteht das Gros der Vätertexte nicht aus Quellen in dem Sinn, daß sie historische Fakten bezeugen, sondern aus Texten, die in einem rhetorisch geprägten Diskurs stehen. Ihren Inhalt bilden keine objektiven Tatsachen, sondern Glaubensvorstellungen, Deutungen von Wirklichkeit, Appelle zum Handeln. Sie sind also literarischen Texten ähnlicher als etwa historischen Urkunden. Sie nach Authentizität und historischem Wert zu beurteilen, bedeutet, einer Literaturform die Gesetze einer anderen, nämlich der Geschichtsschreibung, aufzuerlegen. Die Texte der Väter besitzen wie literarische Texte nicht eine Autorität für die Vergangenheit – dieser kann man sich zwar mit historischen Methoden nähern, aber sie bleibt dennoch wohl oder übel vergangen –, sondern für die Gegenwart, in der sie jeweils gelesen werden.

Die neueren Literaturtheorien haben nun im Blick auf die Rezeptionssituation vor allem den Anteil des Lesers an der Bedeutungserzeugung in den Vordergrund gerückt. Sie betonen, daß jeder Rezipient den Texten eine, wenn auch nur minimal, eigene Bedeutung gibt, weil er seine eigene Erfahrung von Sprache und nonverbaler Wirklichkeit mitbringt. Im Gegensatz dazu hatte Calixt den *consensus quin-*

⁵² Vgl. etwa die Rezeptionsästhetik, die den Anteil des Lesers an der Bedeutungserzeugung unterstreicht, dazu als guten Einstieg den knappen Überblick mit weiterführender Literatur bei Georg SCHMUTTERMAYR, "Der Leser als ‚Mitarbeiter‘ des Wortes. Rezeptionsästhetische Perspektive und Inspirationstheologie", in: ders. u.a. (Hrsg.), *Im Spannungsfeld von Tradition und Innovation. FS Joseph Kardinal Ratzinger* (Regensburg 1997) 25–49, dort 31–39.

quesaecularis als eine ein für allemal feststehende Größe verstanden. Gerade deshalb war sein Traditionsprinzip, wie wir gesehen haben, in die Krise geraten. Er meinte noch, man könne ohne Beimengung subjektiver und kultureller Faktoren Texte in Fakten übersetzen, sozusagen metasprachliche Aussagen aus ihnen destillieren. Aber jede Textauslegung, die selbst textlich ist, bedarf, um verstanden zu werden, ihrerseits wieder einer Interpretationsleistung dessen, der sie verstehen will. Schon Erbermann hatte gegen Calixt richtig bemerkt, die Wahrheit liege nicht *in verbis*, sondern *in sensu et explicatione*.⁵³

Aus der sinnstiftenden Funktion des Rezipienten folgt nun, daß der Sinn der Texte nie endgültig festgelegt werden kann. Zwar reizt gerade die Unveränderlichkeit der Texte zur Deutung, indem sie die Unveränderlichkeit ihrer Bedeutung insinuiert. Sie verführen geradezu zur Interpretation durch die Verheißung einer endgültigen Enthüllung ihres Sinnes. Wie jedoch die Theologiegeschichte zeigt, wird diese definitive Festlegung der Bedeutung unendlich hinausgezögert.⁵⁴ Dieses Phänomen ist es gerade, das unser Denken und Glauben am Leben hält. Sie erklärt, weshalb wir uns seit fast zwei Jahrtausenden mit einem eng begrenzten Corpus von Texten nimmermüde befassen.⁵⁵

Nun muß die Theologie als Wissenschaft die Vätertexte immer auch historisch-kritisch aus ihren Entstehungsbedingungen erklären. Wenn sie dabei jedoch stehen bliebe, würde sie gerade den in ihnen erhobenen Sinnanspruch übersehen, das heißt: sie wäre dann nicht sachgemäß und insofern unwissenschaftlich. Die Theologie darf deshalb aus hermeneutischen Gründen nicht der Mühe aus dem Weg gehen, die Vätertexte auf die Rezeptionssituation zu beziehen. Dies schließt eine kritische Auseinandersetzung mit der bisherigen Rezeptionsgeschichte ein.

Am Beginn dieser Auseinandersetzung steht eine Positionsbestimmung: Der Theologe verortet sich in der diachronen Interpretationsgemeinschaft der Kirche, deren authentische Texte die Vaterschriften bilden.⁵⁶ Dieser soziale Kontext legt die Deutung des einzelnen jedoch

⁵³ Vgl. *Eirenikon* 29f.

⁵⁴ Damit soll wohlgemerkt nicht behauptet werden, es gebe keine definitiven Urteile im Sinne normativer und verbindlicher Entscheidungen, aber diese bestehen doch in der Regel in negativen Grenzziehungen: Sie betonen, welche Auslegung nicht möglich ist, legen aber nicht positiv eine bestimmte Interpretation als *allein gültige* fest. Vielmehr bewahren sie stets einen Freiraum, in dem sich ein Sinnpotential noch weiter entfalten kann.

⁵⁵ Dies gilt natürlich noch mehr für die Schriftexegese als für die Patristik.

⁵⁶ Zum Stichwort 'Interpretationsgemeinschaft' vgl. Stanley FISH, "Interpreting

nicht von vornherein fest. Er kann nämlich auf eine Fülle von Auslegungen und Deutungsweisen zurückgreifen und diese kreativ weiterführen. Umgekehrt verhindert die apriorische Bestimmung der eigenen Position eine Beliebigkeit in der Auslegung. Wer sich nämlich als Teil derselben lebendigen Tradition begreift, zu der auch die Kirchenväter gehören, der wird ihre Schriften nicht einfach für willkürliche Gedankengebäude instrumentalisieren.

3. *Patrologia oder theologia patristica?* Zu Aufgabe und Charakter der Patristik

Im Verlaufe der vorliegenden Untersuchung sind uns zwei Positionen zum wissenschaftlichen Status der Patristik begegnet. Für Calixt, aber auch für seine lutherischen und katholischen Gegner stellte sie eine dogmatische Hilfswissenschaft dar. Das dogmatische Urteil bestimmte die Darstellung der Väter und ihrer Lehre. Ende des 18. Jahrhunderts zogen hingegen Aufklärungstheologen wie Semler für die Patristik die Konsequenz aus der zunehmenden Verwissenschaftlichung der Theologie: Sie verstanden die *theologia patristica* nun als undogmatische, ja sogar als dogmenkritische Wissenschaft. Ein Jahrhundert später konzipierte Overbeck eine antike christliche Literaturwissenschaft, die von einer nichttheologischen Wissenschaft formal nicht mehr zu unterscheiden war.⁵⁷

Der durch diese Positionen charakterisierte Streit um Aufgabe und Charakter der Patrologie ist alt. Im Grunde hebt er bereits in der Väterzeit selbst an. Hieronymus hatte Ende des 4. Jahrhunderts einen Katalog christlicher Schriftsteller verfaßt, in dem er lebensgeschichtliche und bibliographische Daten liefert – nach allgemeiner Ansicht die erste Patrologie. Diese Liste der *virii illustres* diente dem apologetischen Nachweis, daß das Christentum keine Religion von Ungebildeten sei, sondern zu ihnen auch anerkannte Gelehrte zählten.⁵⁸ Diesen

the 'Variorum', in: *Critical Inquiry* 2 (1975/76) 465–485, 'interpretive communities' legen durch ihre 'interpretive strategies' die Art der Interpretation vor jeder Einzelinterpretation fest. Zur Kirchlichkeit der Rezeption vgl. Yves CONGAR, "Le réception comme réalité ecclésiologique", *Concilium* 77 (1972) 51–72; deutsch: "Die Rezeption als ekklesiologische Realität", *Concilium* (D) 8 (1972) 500–514.

⁵⁷ S.o. Kap. IX, Abschnitt 4.

⁵⁸ Vgl. Hieronymus, *De viris illustribus* (Biblioteca Patristica 12 [Florenz 1988] A. CERESA-GASTALDO), speziell zum apologetischen Nachweis der literarischen Kultur der Christen praef. 7 (58). Vgl. allgemein S. PRICOCO, *Storia letteraria e storia ecclesiastica. Dal "De viris illustribus" di Girolamo a Gennadio* (Catania 1979).

Schriftstellerkatalog des Hieronymus, wie auch seine späteren Erweiterungen und Emulationen, hat im 19. Jahrhundert Friedrich Nitzsch als Ausdruck einer literaturgeschichtlichen Auffassung von Patrologie gewertet, die allerdings durch ihre Aggregatform den Sinn für Kontinuität vermissen lasse.⁵⁹ Der literaturgeschichtlichen Patrologie stehe die Patristik als eine *dogmatisch*-historische Disziplin gegenüber.⁶⁰ Diese aber sei nicht mehr zeitgemäß. Die Zukunft gehöre allein einer Patristik, die an das undogmatische Verständnis der Väterkunde anknüpfe, den Entwicklungsgedanken einbringe und so zu einer "wahrhaft geschichtlichen Wissenschaft"⁶¹ werde. Den Weg der Entdogmatisierung der Patristik ist dann Franz Overbeck mit seinem Konzept einer altchristlichen Literaturgeschichte konsequent weiter gegangen.⁶²

Nun hat aber schon Hieronymus mit seiner undogmatischen 'Patrologie' Kritik erfahren. Augustinus warf ihm vor, rechtgläubige wie häretische Autoren und Schriften unterschiedslos aufgeführt zu haben.⁶³ Er hat damit die Frage nach dem theologischen Charakter der Patristik aufgeworfen. In seinem Sinne dürfte eine theologisch-kritische Patrologie gewesen sein, wie sie etwa Johann Gerhard vorgelegt hat.⁶⁴ Wem sollte nun die heutige Patristik folgen, Hieronymus oder Augustinus?

Die Antwort dürfte in einer Abweisung des in der Frage implizierten Entweder-Oder liegen.⁶⁵ Gerade die Geschichte des Problems relativiert nämlich beide Ansätze, indem sie die Pluralität und Ambivalenz der Positionen zeigt. Eine rein dogmatische Perspektive würde zu einer Ideologie, eine rein literaturgeschichtliche zu theologischer

⁵⁹ Vgl. NITZSCH 1865, 46.

⁶⁰ Zu dieser Unterscheidung zwischen Patristik als theologischer und Patrologie als literaturgeschichtlicher Disziplin in der Gegenwart vgl. Paolo SINISCALCO, "Patristice, patrologia e letteratura cristiana antica ieri e oggi. Postille storiche e metodologiche", *Augustinianum* 20 (1980) 383–400; Wilhelm GESSEL, "Patrologie oder Patristik? Bemerkungen zu einer methodischen Unterscheidung", *Jahrbuch der Universität Augsburg* (1984) 124–133; INSTRUKTION 1990, nr. 49f. In der Praxis werden jedoch beide Begriffe oft gleichbedeutend gebraucht. Zur Konfusion der Bezeichnungen vgl. Eric JUNOD, "L'enseignement de la théologie patristique a-t-il sa place parmi les enseignements universitaires?", in: *Les Pères de l'Église au XX^e siècle* (Paris 1997) 527–548, dort 534–538.

⁶¹ NITZSCH 1865, 63.

⁶² Vgl. TETZ 1967, 6–9.

⁶³ Vgl. AUGUSTINUS ep. 40 (CSEL 24/2, 69–81 Goldbacher).

⁶⁴ Vgl. Johannes GERHARD, *Patrologia sive de primitivae ecclesiae christianae doctorum vita ac lucubrationibus opusculum* (Leipzig 1653), die erste Patrologie, die auch diesen Namen trägt.

⁶⁵ Die Suggestion eines 'Entweder-Oder' 'verdanken' wir nicht zuletzt Ernst TROELTSCH, "Über historische und dogmatische Methode in der Theologie", in: Ders., *Gesammelte Schriften* 2 (Tübingen 1922) 729–753.

Belanglosigkeit führen. Deshalb erscheint der Vorschlag von Berthold Altaner immer noch aktuell: Er wollte eine Patrologie-Patristik im Sinne einer dogmatischen Hilfswissenschaft *neben* einer altchristlichen Literaturgeschichte bestehen lassen.⁶⁶

Dies erfordert nun jedoch vom Patristiker die schwierige Vereinigung unterschiedlicher Denktypen. Deren Karikaturen stellen auf der einen Seite der betriebsblinde antiquarische Sammler dar, der nur am Einzelnen interessiert ist und keinen Sinn für das dynamische und stimulierende Potential seines Materials hat,⁶⁷ auf der anderen Seite der betriebsfremde spekulativ-synthetische Denker, dem nur das Allgemeine wichtig ist und jeder Sinn für die Normativität des Faktischen abgeht. Zum einen neigt eher der Historiker, zum anderen eher der Dogmatiker. In der Patristik müssen sich beide begegnen.

Die Dualität von dogmatischer und literaturgeschichtlicher Perspektive wird überlagert von der Spannung zwischen dem kirchlich-theologischen Auftrag und dem wissenschaftlichen Charakter der Patristik. Auf der einen Seite hat sie immer eine dogmatisch-theologische Dimension, nicht etwa weil ihr Gegenstand die Kirche und die Theologie sind, denn eine Geschichte der Medizin ist ja auch nicht medizinisch, sondern weil sie unvermeidlich von theologischen Voraussetzungen bestimmt ist, mögen diese nun bewußt oder unbewußt, explizit oder implizit sein. Denn jeder Theologe ist eingebettet in eine Interpretationsgemeinschaft, die seinen Blick lenkt. Auch durch den akademischen Ort im deutschen Kontext steht die Patristik in einem konfessionell-kirchlichen Kommunikationszusammenhang. Sie bedeutet Lehre und Forschung im Auftrag der Kirche. Für diese leistet sie einen spezifischen Dienst, indem sie die wegweisende Tradition der Gründungszeit

⁶⁶ Vgl. zum einen Berthold ALTANER, *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenwäter, bearbeitet v. A. Stuiber* (Freiburg/Basel/Wien ⁶1960) 1: "Die von der patrologischen Wissenschaft methodisch durchforschten Quellen liefern dem katholischen Dogmatiker die für den Ausbau des Traditionsbeweises gesuchten und notwendigen Bausteine"; zum anderen ders., "Der Stand der patrologischen Wissenschaft und das Problem einer neuen altchristlichen Literaturwissenschaft", in: *Miscellanea G. Mercati I* (1935) 483–520, bes. 516f: Wie die theologisch-dogmatische Patrologie habe auch eine altchristliche Literaturgeschichte, die auch die außerkirchliche christliche Literatur einbeziehe und "rein literaturgeschichtliche Ziele" verfolge, ihr Recht. Es wird hier deutlich, daß Altaner nicht zwischen Patrologie und Patristik unterscheidet. Zum Sprachgebrauch vgl. auch JUNOD 1997, 534–538.

⁶⁷ Péguy nennt diesen Typ den "Vetrockneten, der immer von Quellen spricht", zitiert bei Jean LECLERCQ, "Un demi-siècle de synthèse entre histoire et théologie", *Seminarium* 1 (1977) 21–35, dort 26.

reflektiert. Wie bei jeder sozialen Gemeinschaft hängt auch das Weiterleben der Kirche davon ab, ob es ihr gelingt, das Gleichgewicht zwischen Tradition und Fortschritt zu wahren. In der Dialektik von Tradition und Innovation übernimmt die Patristik eine aktive Rolle, indem sie negativ das Möglichkeitsfeld für Neuerungen absteckt und positiv das innovative Potential der Tradition aufdeckt. Sie kann so eine Topologie der Theologie erarbeiten.⁶⁸ Die Motivation und Funktion der Patristik ist somit eine dezidiert kirchliche und theologische. Sie ist eine Hilfswissenschaft der Dogmatik, doch nicht nur. Vielmehr ist sie auf alle theologischen Disziplinen bezogen, sofern sie deren spezifischen Gegenstände in patristischer Perspektive beleuchtet.

Auf der anderen Seite teilt die Patristik mit allen Wissenschaften die Verpflichtung, ihr Vorgehen und ihre Ergebnisse intersubjektiv überprüfbar zu machen, ihre Methoden offenzulegen und so deren Kontrolle zu ermöglichen. Die wissenschaftliche Methodenstrenge ist nicht nur für ein glaubwürdiges Auftreten der Theologie im universitären Kontext geboten, sie ergibt sich auch aus der kirchlichen Funktion der Theologie. Damit nämlich die Patristik auch das kreative Potential der Tradition entdecken kann, muß sie frei von dogmatischen Vorentscheidungen sein. Der Pflicht enthoben, das Immergleiche zu bestätigen, kann sie Altes neu entdecken, den Reichtum der Tradition neu zum Vorschein bringen und so die Flexibilität der Tradition im Blick auf die Erfordernisse der Gegenwart zeigen.⁶⁹ Ihre Methoden entnimmt sie dabei der historischen Wissenschaft, und zwar nicht nur in deren klassischen, vom modernen Geschichtsbegriff bestimmten Form, sondern auch in der ganzen Breite, in der sie sich heute darstellt und in der vor allem die Grenzen zur Literaturwissenschaft fließend werden.

Alles was bislang gesagt wurde, gilt im Grunde für die gesamte Kirchen- und Theologiegeschichte. Was ist nun das Spezifikum der Väterzeit, das die besondere Autorität der Väter im Vergleich zu den späteren Theologen begründet? Die besondere Autorität der Kirchenväter kann sich nur aus der herausragenden Bedeutung der Alten Kirche ergeben, deren Zeugen und Sprachrohr sie sind.

⁶⁸ Vgl. die von Karl LEHMANN geprägte Bestimmung der Dogmengeschichte als "Topologie des Glaubens": ders./W. LÖSER/M. LUTZ-BACHMANN, *Dogmengeschichte und katholische Theologie* (Würzburg 1985) 527.

⁶⁹ Beispielsweise hätte ohne Freiheit der patristischen Forschung Origenes nicht als 'Kirchenvater der Schriftauslegung' wiederentdeckt werden können.

4. *Antiquitas ecclesiastica: Die besondere Bedeutung der Alten Kirche und ihre zeitliche Begrenzung*

Die besondere Bedeutung der Alten Kirche

Wir haben gesehen, daß Calixts Traditionsprinzip sich aus einem vormodernen Geschichtsbild ergeben hat: Die Überzeugung vom höheren Wert des Alten gegenüber dem Neuen erklärte die Beschränkung der normativen Zeit auf das Altertum. Die allgemeine Abkehr von diesem Geschichtsbild stellte deshalb das patristische Prinzip als solches in Frage. Die spezifische Bedeutung der Alten Kirche läßt sich demnach heute nicht mehr mit dem Altersargument begründen.

Der Antwort auf die Frage nach dem spezifischen Wert des kirchlichen Altertums kann man sich mit Überlegungen nähern, die in der historiographischen Schule der 'Annales' entwickelt wurden.⁷⁰ Deren Vertreter setzen bei einer grundlegenden Kritik der traditionellen Geschichtsschreibung an: Diese habe sich vor allem mit dem steten Wandel, den Ereignissen, der ruhelos wogenden Oberfläche der Geschichte befaßt und darüber den Blick für größere Zusammenhänge, für historische Kontinuitäten, verloren. Um diese zu erkennen, müsse man die tiefere Schicht der *histoire lentement rythmée* wahrnehmen. Diese zeige sich vor allem an Phänomenen von langer Dauer, in erster Linie an sozialen Gruppen und Institutionen, die somit in den Mittelpunkt des Interesses rücken.⁷¹ Die sozialen Gruppen und Institutionen seien auf dauerhafte Einstellungen, Grundüberzeugungen und Selbstverständlichkeiten hin zu befragen. Solche Phänomene könnten jedoch nur in Abhebung von einer Zeit, in der es sie noch nicht gab, herausgestellt werden. Deshalb ist Geschichte wesentlich "die Untersuchung

⁷⁰ Vgl. zur 'Annales'-Schule Michael ERBE, *Zur neueren französischen Sozialgeschichtsforschung. Die Gruppe um die 'Annales'* (Erträge der Forschung 110) (Darmstadt 1979); Peter BURKE, *Offene Geschichte. Die Schule der "Annales"* (Berlin 1991) und Lutz RAPHAEL, *Die Erben von Bloch und Febvre. Annales-Geschichtsschreibung und nouvelle histoire in Frankreich 1945–1980* (Stuttgart 1994) sowie den Sammelband Jacques LEGOFF u.a. (Hrsg.), *Die Rückeroberung des historischen Denkens. Grundlagen der neuen Geschichtswissenschaft* (Frankfurt a.M. 1990).

⁷¹ Seit den fünfziger Jahren tritt bei den Annalisten jedoch die sozialwissenschaftliche Perspektive gegenüber der Betrachtung kollektiver Mentalitäten in den Hintergrund. Vgl. dazu z.B. die Sammelbände Peter DINZELBACHER (Hrsg.), *Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen* (Stuttgart 1993) und Ulrich RAULFF (Hrsg.), *Mentalitäten-Geschichte* (Berlin 1987) sowie den gelungenen Überblick von Volker SELLIN, "Mentalität und Mentalitätsgeschichte", *Historische Zeitschrift* 241 (1985) 555–598. Bei dem jüngsten Haupt der Annales-Schule, Roger CHARTIER, verliert auch der Gedanke der 'longue durée' an Bedeutung. Vgl. etwa dessen Buch *Die unvollendete Vergangenheit. Geschichte und die Macht der Weltauslegung* (Frankfurt a.M. 1992).

des bedeutsamen Wandels⁷², durch den *longue-durée*-Phänomene entstehen.

In diesem Sinne kann man die ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung als die Zeit jenes bedeutsamen Wandels verstehen, der zur Entstehung der 'Kirche', einer sozialen Gruppe und Institution von außerordentlich langer Dauer, geführt hat. In diesem Zeitraum ist das entstanden, was die soziale und ideelle Identität der Kirche, zumindest der katholischen, bis heute ausmacht: die Schrift als ihr Grundbuch, die hierarchische Struktur, die liturgischen Grundformen, die Theologie als Reflexion auf den Glauben mit ihren Grundprinzipien, die Verbindung von historischem und spekulativem Denken (Hellenisierung), der Rückgriff auf Schrift, Väter und lehramtliche Entscheidungen sowie die Indienstnahme der nichttheologischen Wissenschaften, die Idee der Einheit durch Ab- und Ausgrenzung (Häresieverurteilungen), die Instrumentarien kirchlicher Entscheidungsfindung (episkopales, synodales sowie ansatzweise petrinisches Prinzip), eine Akkulturationspraxis, die Identität und Relevanz gleichermaßen wahrt, Internationalität.

Die historische Aufgabe erweist sich somit zugleich als eine theologische: Die Kirchengeschichte des Altertums leistet eine Geneseologie der Kirche, indem sie die 'normative Genese' der Kirche untersucht. Diese Normativität drückt auch die römische Instruktion über das Studium der Kirchenväter von 1989 aus, wenn sie von den Kirchenvätern als "Autoren und Exponenten einer konstitutiven Überlieferung"⁷³ spricht. In theologischer Sicht gewinnt die Anfangszeit zudem eine besondere Bedeutung durch ein Verständnis von Offenbarung, das diese als ein dialogisches Geschehen begreift. Die Offenbarung vollendet sich demnach erst durch die Antwort des Menschen, dem sie gilt. Diese gibt ihr geschichtliche Dauer durch Institutionen wie das Amt der Verkündigung und Instanzen wie die Bibel. Das Offenbarungsgeschehen kann nicht von der "Erst-Antwort" der frühen Kirche getrennt werden, durch die es vermittelt ist.⁷⁴

Die historische Ekklesiologie ist dabei von der systematischen Ekklesiologie nicht zu trennen.⁷⁵ Sie beeinflussen sich gegenseitig. Dem

⁷² Jacques LE GOFF, *Geschichte und Gedächtnis* (Historische Studien 6) (Frankfurt a.M./New York 1992) 166.

⁷³ Kongregation für das katholische Bildungswesen, *Instruktion über das Studium der Kirchenväter in der Priesterausbildung vom 10.11.1989* (VApS 96) (Bonn 1990) 13.

⁷⁴ Vgl. RATZINGER 1968, 275f.

⁷⁵ Zur Kirchengeschichte als 'konkreter Ekklesiologie' vgl. Klaus SCHATZ, "Ist Kirchengeschichte Theologie?", *Theologie und Philosophie* 55 (1980) 481–513.

Kirchengeschichtler des Altertums geht es dabei wie dem Paläontologen. Dieser muß für die Beantwortung der Frage, wann der Hominide aufhört und der Mensch beginnt, eine Definition vom Menschen haben. Andererseits beeinflußt seine paläontologische Forschung ihrerseits die anthropologischen Definitionen, stellt bisherige in Frage, regt neue an, verhilft zumindest zu Präzisierungen der bisherigen Definition, die den Charakter einer Arbeitshypothese hat. Ähnlich verhält es sich mit der Arbeit des 'kirchlichen Paläontologen'. Seine Arbeitshypothese ist eine bestimmte Definition von Kirche, die er als Theologe der Lehre seiner gegenwärtigen Kirche entnimmt. Durch seine Forschungen präzisiert sich diese Definition, sie kann sich aber nicht grundlegend ändern, weil es ihm ja gerade um das Werden der gegenwärtigen Kirche als einer Institution und sozialen Gruppe von langer Dauer geht. Allenfalls kann sich der Zeitraum des bedeutsamen Wandels ändern, den er in den Blick nehmen muß. Es kann sich dann herausstellen, daß dieser nicht so weit zurückliegt wie ursprünglich angenommen. Damit stellt sich die Frage nach der Abgrenzung der Väterzeit.

Die zeitliche Begrenzung der Väterkirche

Schon Calixt unterschied, wie wir gesehen haben, zwei normative Zeiten. Für Fragen der Riten und der Disziplin boten ihm die ersten drei Jahrhunderte, für die Theologie das vierte und fünfte Jahrhundert den Maßstab. Für die Abgrenzung der Väterzeit ist demnach offenbar der jeweilige Gesichtspunkt entscheidend.

Im Spätmittelalter und teilweise noch in der Neuzeit galt allgemein Bernard von Clairvaux als der letzte Kirchenvater.⁷⁶ Vor allem in Frankreich hat sich diese Ansicht bis heute gehalten.⁷⁷ Den entscheidenden Gesichtspunkt dürfte, wie schon Mabillon nahelegte, hier die Art und Weise geliefert haben, wie man Theologie betrieb: Bis Bernard habe man sich mehr auf Tradition und Bibel gestützt, danach habe man vorwiegend philosophisch argumentiert.⁷⁸ Dieser Aspekt

⁷⁶ Vgl. O. ROUSSEAU, "S. Bernard, 'le dernier des Pères'", *Saint Bernard théologien. Actes du congrès de Dijon 15-19 septembre 1953* (Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis IX, 3-4) (Rom 1953) 300-308. Migne geht mit seiner *Patrologia Graeca* bis zum Konzil von Florenz (1438/39) und mit seiner *Patrologia Latina* bis zu Innozenz III. (gest. 1216).

⁷⁷ So spricht Gilson im Vorwort zu Marie-Dominique CHENU, *La théologie du XII^e siècle* (Paris 1957) 9, von der "patristique du XII^e siècle", ähnlich Henri CROUZEL, "Die Patrologie und die Erneuerung der patristischen Studien", in: H. VORGRIMMER/R. van der GUCHT (Hrsg.), *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert III* (Freiburg 1970) 525-529.

⁷⁸ Vgl. Jean MABILLON, *Sancti Bernardi Abbatis Clarae-Vallensis vol. I* (Paris 1690) fol.

war bereits deutlich zutage getreten, als Humanisten und Reformatoren die Väter positiv den kritisierten *scholastici doctores* gegenüberstellt hatten. Gegen diese humanistische und reformatorische, aber auch galikanische Tendenz, mit dem Vätertitel einen Bruch in der Tradition zu implizieren, wandte sich im Jahre 1700 der Generalsuperior der Kongregation für die Christliche Lehre, Petrus Annatus. Er wies auch Thomas von Aquin und Bonaventura, die ja nur rund hundert Jahre nach Bernhard gelebt hätten, den Rang von Vätern zu. Zwar sei die Kirche schon vor diesen Vätern in Lehre und Tugenden ausgeformt gewesen, doch diese hätten sie durch ihr Glaubensbekenntnis auf ihre Weise (*suo modo*) vor dem Tod durch Häresie bewahrt und sie so gleichsam wiedererschaffen (*quodammodo regenerarunt*).⁷⁹ Diese Argumentation, die auch einem Scholastiker die Würde der (analogen) Kirchenvaterschaft zubilligte, wurde in der katholischen Theologie des 18. Jahrhunderts breit rezipiert.⁸⁰ Der Gedanke der *regeneratio* dürfte auch im Hintergrund stehen, wenn man im Luthertum den Reformator gelegentlich als Kirchenvater bezeichnet.⁸¹

Eine andere gewichtige Tradition läßt die bedeutsame Zeit der Alten Kirche mit dem 5. Jahrhundert enden. Ausschlaggebend scheint hierfür die besondere Bedeutung zu sein, die man seit dem Beginn des 6. Jahrhunderts den ersten vier ökumenischen Konzilien beimaß.⁸² Wir hatten gesehen, daß Calixt deren Beschlüsse für einen hervorragenden Ausdruck des *consensus quinquesaecularis* hielt. Auch Johann Gerhard

12 ro: "Doctoris nomen Ecclesia his tribuit, quorum doctrina publico ipsius suffragio approbata est, maximus ubi sanctitatis concentus accedit. Patres vocat eos, quos sanctitas, doctrina, et antiquitas commendat; doctrina, inquam, Scripturae et Traditioni potius, quam rationibus philosophicis inhaerens" (zit. nach Quantin 1997a, 956 Anm.25). Vgl. auch BONAVENTURA VON ARGONNE, *De la lecture des Pères de l'Église, ou méthode pour les lire utilement* (Paris 1697) 2: Die Kirche habe mit dem Titel des Kirchenvaters jene Lehrer geehrt, die in den ersten zwölf Jahrhunderten gewirkt hätten; das heiße von den Aposteln bis zum heiligen Bernard, den man den letzten der Väter nenne, nicht weil dann die Quelle versiegt sei, sondern weil die Scholastik um diese Zeit aufgekomen sei und die Theologen neue Titel erhalten hätten, wie sie auch eine neue Ausdrucksweise eingeführt hätten. Vgl. QUANTIN 1997a, 957.

⁷⁹ Vgl. PETRUS ANNATUS, *Methodicus ad positivam theologiam apparatus* (Paris 1700) 197.

⁸⁰ Vgl. QUANTIN 1997a, 960 mit Anm. 38.

⁸¹ Vgl. z.B. ECKEHARD MÜHLENBERG, "Das Vermächtnis der Kirchenväter an den modernen Protestantismus", in: *Kerygma und Logos. FS C. Andresen* (Göttingen 1979) 380–394, bes. 381f, wo er neben Luther auch Schleiermacher einen Kirchenvater des heutigen Protestantismus nennt.

⁸² Vgl. YVES CONGAR, "Il primato dei primi quattro concili ecumenici", in: *Il concilio e i concili. Contributo alla storia della vita conciliare della chiesa* (Alba/Roma 1962) 117–166 (das französische Original lag mir leider nicht vor).

beschränkte praktisch den Vaterbegriff auf Theologen der ersten fünf Jahrhunderte (auch wenn er in seine *Patrologia* spätere Autoren mit einbezog, um die Kontinuität der gegenwärtigen lutherischen mit der Alten Kirche zu zeigen). Ähnlich zogen die Anglikaner mit dem 5., gelegentlich auch mit dem 6. Jahrhundert die Grenze.⁸³ Katholischerseits plädierte vor allem der frühe Basil Studer dafür, die Grenze der Väterzeit beim Konzil von Chalkedon 451 zu ziehen.⁸⁴

Im deutschen Luthertum zeichnete sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine weitere Verkürzung der Väterzeit als einer Zeit ab, an die man positiv anknüpfen kann. Das 'patristische' Interesse galt der Zeit vor Nizäa. Augustinus vor allem wurde mehr und mehr dem Mittelalter zugeordnet, verstanden als "Gegenepoche zum frühen Christentum".⁸⁵ Im Hintergrund dieser Tendenz stand die Vorstellung, daß die "Katholisierung" des Christentums, das heißt seine das Evangelium hemmende Institutionalisierung und Vergesetzlichung, im Grunde schon in apostolischer Zeit einsetzt, dann aber mit der sogenannten Konstantinischen Wende sich allgemein durchsetzt.⁸⁶

In der katholischen Theologie ist es in den letzten beiden Jahrhunderten allgemein üblich geworden, die Väterzeit im Westen mit Isidor von Sevilla, gestorben 636, und im Osten mit Johannes von Damaskus im 8. Jahrhundert abzuschließen. Damit folgte die Theorie der schon lange gepflegten Praxis, als *testimonia patrum* nur Vätertexte des 2. bis 7. Jahrhunderts zu zitieren.⁸⁷ Joseph Ratzinger unterstützt diese Datierung, indem er auf den geistigen Einschnitt hinweist, den die Völkerwanderung, die Expansion des Islam und die Umorientierung des Papstes von Byzanz zu den Karolingern markieren.⁸⁸ Maßgeblich für diese Datierung sei auch ein aktueller Gesichtspunkt: die Ökumene. Mit den genannten Vorgängen ende die alte Ökumene und damit die Zeit der gemeinsamen Väter.⁸⁹

⁸³ Vgl. Jean-Louis QUANTIN, "The Fathers in Seventeenth Century Anglican Theology", in: BACKUS 1997, 987–1008, bes. 989f.

⁸⁴ Vgl. Basil STUDER, "Die Kirchenväter", in: *Mysterium Salutis* 1 (1965) 588–599, dort 589.

⁸⁵ Vgl. Reinhart HERZOG, "Die Überwindung des Historismus in der deutschen Patristik nach 1900 und die Rezeption Alfred Loisy bei Ernst Troeltsch", in: FONTAINE/HERZOG/POLLMANN 1993, 30–39, dort 37; vgl. ebd. 32f u. 36.

⁸⁶ Vgl. z.B. H.-J. SCHMITZ, *Frühkatholizismus bei A. v. Hamack, R. Sohm und E. Käsemann* (Düsseldorf 1977).

⁸⁷ Vgl. z.B. für Canisius: SIEBEN 1997, 29.

⁸⁸ Vgl. Joseph RATZINGER, "Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie", *Theologische Quartalschrift* 148 (1968) 257–282, hier 270–274.

⁸⁹ André BENOÎT, *L'actualité des Pères de l'Église* (Neuchâtel 1961) 31–36 plädiert

Für das 5. bis 8. Jahrhundert als fließendes Ende der Alten Kirche spricht vor allem zweierlei: Zum einen entspricht es der ekklesiologischen Begründung der Bedeutung der Alten Kirche, aus der folgt, daß ihre zeitliche Abgrenzung nicht einfach aufgrund von geschichtlichen Ordnungskategorien erfolgen darf, sondern Kriterien folgen muß, die der Kirche eigen sind. Der Schriftkanon, die Theologie als Reflexion auf den Glauben, die grundlegenden Glaubensbekenntnisse, die Grundformen des Gottesdienstes und die institutionellen Grundstrukturen – all dies ist in dieser Gründungszeit entstanden und macht die bleibende Identität der Kirche aus, auch wenn sich einzelnes gewaltig geändert hat.

Zum anderen entspricht die genannte Abgrenzung einem der drei Kriterien, die eingangs des Kapitels für die Zeitgemäßheit einer Theorie der Patristik aufgestellt wurden: Sie trägt dem Skandal der Kirchenspaltung Rechnung, und zwar im Blick nicht nur auf die Ostkirche und die Anglikaner, sondern auch auf die Kirchen der Reformation. Hier deutet sich nämlich vereinzelt eine Abkehr von dem alten historiographischen Dogma ab, demzufolge mit der sogenannten Konstantinischen Wende eine generelle Verfallszeit beginnt.⁹⁰ Dadurch ist auch protestantischerseits ein nicht nur selektives positives Anknüpfen an die Kirche der Spätantike möglich.

5. *Consensus Patrum: Das Problem von Einheit und Vielfalt der Väter und die Frage ihrer ökumenischen Bedeutung*

Für Calixt wie für seine katholischen Gegner beschränkte sich die besondere Autorität der Väter auf ihren Konsens. Dieser Konsensgedanke ist jedoch auf unterschiedliche Weise in Frage gestellt worden.

unter demselben Gesichtspunkt für das Jahr 1054. Doch dieses Jahr bezeichnet lediglich die kirchenrechtliche Manifestation einer Spaltung, die schon Jahrhunderte vorher praktisch vollzogen war. Zum Problem der antik-mittelalterlichen Epochengrenze allgemein vgl. den Sammelband: P. E. HÜBINGER (Hrsg.), *Zur Frage der Periodengrenze zwischen Altertum und Mittelalter* (Wege der Forschung 51) (Darmstadt 1969) sowie B. LYON, *Die wissenschaftliche Diskussion über das Ende der Antike und den Beginn des Mittelalters. Mohammed und Karl der Große* (Stuttgart/Zürich 1993).

⁹⁰ Vgl. z.B. Christoph MARKSCHIES, "Die eine Reformation und die vielen Reformen oder: Braucht evangelische Kirchengeschichtsschreibung Dekadenmodelle?", *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 106 (1995) 70–97. Zur ökumenischen Bedeutung der Kirchenväter aus der Sicht eines evangelischen Theologen vgl. den kritischen Beitrag von Wolfgang A. BIENERT, "Die Bedeutung der Kirchenväter im Dialog der EKD und Orthodoxen Kirchen", *Ökumenische Rundschau* 44 (1995) 451–472.

Zunächst hat die fortschreitende kritische Erforschung der Väterschriften beharrlich die bequeme Illusion untergraben, es gebe für alle theologischen Fragen einen *consensus patrum* als ein Refugium unerschütterlicher Gewißheit, in das man sich im Kampf der Meinungen zurückziehen könne. Die epische Einheit der Väterzeit ist – scheinbar unwiederbringlich – verloren gegangen.⁹¹

Im Zuge dieser Pluralisierung des Bildes der Alten Kirche verschärfte sich das Bewußtsein, daß ein semantischer Konsens der Kirchenväter allenfalls durch Interpretationsleistungen der gegenwärtigen Patristik ermittelt werden konnte. Die Divergenz der Interpretationen macht es nun aber erforderlich, einen Konsens über den Konsens herzustellen. Dieser kam jedoch entweder gar nicht zustande oder er nahm die Gestalt einer thematischen Reduktion an, die gerade die Kontroversfragen ausklammerte. Diese doppelte *via reductionis* (Reduktion auf den *consensus antiquitatis* und Reduktion auf das gegenwärtig Konsensfähige) hat dazu geführt, daß man heute bei den Vätern keine fertigen Lösungen mehr sucht und findet. Die wegweisenden Gemeinsamkeiten der Väter werden weniger in theologischen Aussagen als in ihrer Art gesehen, Theologie zu betreiben. So hebt Gerhard Feige – sicherlich zu Recht – als “anregende Verhaltensweisen” der Väter die “Offenheit und Dynamik” hervor, “mit der sie den Problemen ihrer Zeit begegnet sind und den christlichen Glauben mit z.T. unkonventionellen Formulierungen gesichert und aufs neue verständlich gemacht haben”. Außerdem unterstreicht er die “bei vielen fast noch selbstverständlich erscheinende Einheit von Theologie und Spiritualität bzw. Lehre und Leben”.⁹²

⁹¹ Zur Problematik der Vorstellung von einer ungeteilten Väterkirche vgl. z.B. Norbert BROX, “Zur Berufung auf ‘Väter’ des Glaubens”, in: Th. MICHELS (Hrsg.), *Heuresis. Festschrift A. Rohrer* (Salzburg 1969) 42–67, dort 61–67.

⁹² Beide Zitate: FEIGE 1997, 446. Vgl. auch WILES 1972, 138, dem zufolge das Studium der Väter nur indirekt zu Folgerungen für die Gegenwart führen kann. Vgl. auch Claude DAGENS, “Une certaine manière de faire de la théologie. De l’actualité des Pères de l’Église à l’aube du III millénaire”, in: *Les Pères de l’Église au XX^e siècle. Histoire-Littérature-Théologie. L’aventure des Sources chrétiennes* (Paris 1997) 311–330. Dagens charakterisiert die Art, in der die Kirchenväter Theologie betrieben haben, durch dreierlei: durch 1. die Leidenschaft für die Offenbarung Gottes in Jesus Christus (christologische Konzentration, Gottes Selbstmitteilung in der Geschichte, ‘Gottesfähigkeit’ des Menschen), 2. das Sakrament des Logos oder des Wortes (Grundoption für den Logos, Universalität des Christentums), 3. die Beziehung zur Kirche durch die Geschichte (Erfahrung der Kirche, Gemeinschaft über alle Spannungen hinweg, Kirche im Mysterium und auf der Wanderschaft).

Überhaupt ist heute die Suche nach Einheit unter Ideologieverdacht geraten. Die Einheitsidee, so meint etwa Michel Foucault, artikuliere eher ein Bedürfnis des Historikers, als daß sie seiner Untersuchung dienlich sei. Es sei ein Trugschluß, aus sozialer Kohärenz auf gedankliche Kohärenz zu schließen.⁹³ Dem muß man zustimmen und widersprechen zugleich. Die Zustimmung gilt der Warnung vor einem verschleierte Subjektivismus. Für den Theologen ist aufgrund seiner theologischen Anschauungen die Versuchung groß, über die menschlichen Personen hinweg im Heiligen Geist den Autor des altkirchlichen Konsenses zu sehen. So berechtigt dieser Gedanke theoretisch sein mag, so abenteuerlich kann er sich auf die konkrete Bestimmung des Konsenses auswirken, neigt doch jeder Leser dazu, den erschlossenen Autor seinem vorgefertigten Bild dieses Autors und somit den objektiv gemeinten Sinn dem subjektiv gewünschten Sinn anzupassen. Mit anderen Worten: der vermeintliche Heilige Geist entpuppt sich oft als der subjektive Geist des einzelnen Theologen.

Zu widersprechen ist hingegen der Wahrheitsskepsis Foucaults. Er berücksichtigt nicht, daß soziale Kohärenz in der Regel Verständigung impliziert, Verständigung aber nicht ohne ein Mindestmaß an gedanklicher Kohärenz möglich ist. Die Kirchenväter haben nun einmal miteinander kommuniziert. Daraus können, ja müssen wir, wenn wir ihrem Gedankenaustausch nicht jeden rationalen Sinn absprechen wollen, auf ein gewisses Maß an gedanklicher Übereinstimmung schließen.⁹⁴

Man kann aus diesen Überlegungen mehrere Folgerungen ziehen:

1. Wegen der Schwierigkeit der Ermittlung des allgemeinen Konsenses der Kirchenväter wird man den *consensus patrum* in erster Linie den Konsensdokumenten der Alten Kirche, das heißt den Konzilsdekreten, entnehmen müssen. Dies hatte schon Calixt empfohlen. Allerdings hat die kritische Forschung gezeigt, daß diese Dekrete, insbesondere die ökumenischen Bekenntnisse, alles andere sind als erratische Blöcke im wogenden Meer der Tradition. Sie bilden großenteils sprachliche Konventionen, die ein Spektrum unterschiedlicher, aber verwandter Lehren als Einheit begreifen. Gerade deswegen sind auch sie nicht aus

⁹³ Vgl. Michel FOUCAULT, *Archäologie des Wissens* (Frankfurt a.M. 1973) 31–112.

⁹⁴ Zur Frage, was diese Einheit konstituiert, vgl. Wolf-Dieter HAUSCHILD, "Die theologische Begründung der Kircheneinheit im frühen Christentum", in: Ders./C. NICOLAISEN/Dorothea WENDEBOURG (Hrsg.), *Die theologische Begründung der Kircheneinheit im frühen Christentum* (Stuttgart 1986) 9–42.

sich heraus eindeutig. Vielmehr erfordern sie hermeneutische Anstrengungen, die nicht immer zu konsensfähigen Ergebnissen führen werden.

2. Daneben wird man eine Übereinstimmung der Kirchenväter in allgemeinen Lehren und Praktiken sehen können, die zum Teil nicht hinterfragt und deshalb auch nie auf Konzilien diskutiert wurden. Dies kann natürlich hier nicht alles aufgezählt werden. Nehmen wir nur als Beispiel für das christliche Leben die Trias von Beten, Fasten und Almosengeben, in denen der Christ seinem dreifachen Daseinsbezug Rechnung trägt: zu Gott, zu sich selbst und zum Mitmenschen. Für die Lehre hat Claude Dagens einige wichtige Stichwörter genannt wie die Christozentrik und die Gottfähigkeit des Menschen.⁹⁵ Vor allem aber wird man sich heute an Übereinstimmungen eher formaler Art wie der Einheit von Lehre und Leben orientieren können.

3. Wenn tatsächlich ein Konsens nicht einfach fertig vorliegt, sondern erst erarbeitet werden muß, dann ist darin schon eine wichtige Forderung enthalten: die der überkonfessionellen Zusammenarbeit von Patristikern. In der Tat hat sich in der Patristik bereits eine beeindruckende Ökumene herausgebildet, die Gelehrte unterschiedlicher Konfessionen einander nähergebracht hat.

4. Wir können uns daran erinnern, daß Aufklärungstheologen wie Semler und Jerusalem gerade auch die Pluralität der Väterlehren positiv aufgegriffen haben: Sie begründen mit ihr die Forderung nach Toleranz.⁹⁶ Dieser Gedanke kann gerade für die Ökumene Bedeutung erlangen. Ein Beispiel veranschaulicht dies: Auf dem Konzil von Ferrara-Florenz 1438/39 haben die östlichen und westlichen Theologen gemeinsam erkannt, daß ihre unterschiedlichen Lehren über den Hervorgang des Geistes, also das *filioque*-Problem, sich beide mit Väterstellen belegen lassen. Daraus schlossen sie, es müsse sich um zwei mögliche Positionen handeln, die sich nicht ausschließen.⁹⁷ Gerade die Wahrnehmung der Einheit der Väter in der Verschiedenheit könnte wegweisend für die heutige Ökumene werden.

5. Einen totalen Konsens wird man tatsächlich selten ermitteln können. Dennoch muß man bei aller Vielfalt der Väterlehren am Gedanken ihrer Einheit festhalten. Denn als solche Einheit haben sie sich nicht nur selbst verstanden, was man als reine Illusion abtun

⁹⁵ Vgl. Claude DAGENS, "Une certaine manière de faire de la théologie", in: *Les Pères de L'Église au Xx^e siècle* 1997, 311–330, dort 313–318. S.o. Anm.92.

⁹⁶ S.o. Kap. IX, Abschnitt 1.

⁹⁷ Vgl. FEIGE 1997, 444 mit Literaturhinweis zu diesem Thema.

könnte, sondern auch gehandelt: durch ihre Kommunikation auf Synoden und ihre umfangreichen Briefwechsel, aber auch durch die Praxis, ihre Schriften gegenseitig zu rezipieren. Für die Beschreibung dieser Einheit hat sich allerdings der Konsensbegriff als unzureichend erwiesen. Vielleicht kann man sich hier des Wittgensteinschen Konzeptes der Familienähnlichkeit bedienen.⁹⁸ Dieses erlaubt es, eine Einheit zu denken, ohne daß alle Glieder dieser Einheit alle einheitskonstituierenden Merkmale gemein haben müssen. Die Einheit der Väter ließe sich so aufgrund einer kumulativen Definition denken. Es ließe sich ein Familienbild der Kirchenväter entwickeln, das ein Feld christlicher Möglichkeiten absteckt, von denen manche mehr und manche weniger ins Familienbild passen. Man könnte so eine exklusive Bestimmung der Vätereinheit vermeiden, die zum Beispiel einen Origenes wegen bestimmter 'Häresien' ausschließt, obwohl er als Exeget praktisch zum Kirchenvater geworden ist.

6. Gerade die Wahrnehmung des Ineinanders von Einheit und Vielfalt und insbesondere das Beispiel des Origenes führen zu einem weiteren Gedanken. Origenes galt zu seiner Zeit weitgehend als orthodox und wurde erst später zum Häretiker erklärt. Diese synchrone Einheit der Kirche, in der er stand, löst sich erst in der diachronen Perspektive. Dies darf aber nicht den Blick für die bleibende kirchliche Bedeutung solcher Theologen verstellen. "Wer damals als rechthgläubiger Lehrer der gesamten Kirche galt," so stellt Joseph Ratzinger fest, "der ist mitgrundlegend für die gemeinsame Zukunft der Kirche geworden."⁹⁹

7. Ein Grundkonsens zeigt sich gerade im Dissens mit theologischen Lehren, die von der Kirche nicht rezipiert wurden. So bestimmt sich beispielsweise im Blick auf den Schriftkanon die Einheit der Kirche unter anderem aus dem Dissens mit Markion. Der Minimalkonsens läßt sich demnach durch den Konsens über den Dissens bestimmen, das heißt: das Augenmerk kann sich dabei auf diejenigen Elemente richten, über deren Ablehnung man sich in der Alten Kirche einig war. Der vom Patristiker zu eruiierende Konsens der Väter erscheint dadurch weniger als ein detailreich ausgemaltes Porträt, das alles zeigt, sondern eher als eine Skizze, die mit wenigen Strichen wesentliche

⁹⁸ Vgl. Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* (Frankfurt a.M. 1977) § 67.

⁹⁹ Joseph RATZINGER, "Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie mit Diskussion", in: Thomas MICHELS (Hrsg.), *Geschichtlichkeit der Theologie* (Forschungsgespräche des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg 9) (Salzburg/München 1979) 63–96, dort 89 (in der Diskussion).

Konturen markiert und so ein Gesamtgestalt erkennen läßt, ohne daß jede ihrer Züge gleichsam fotografisch abgebildet wäre.

Wenn nun aber Markion kein Kirchenvater ist und Origenes manchmal so bezeichnet wird, dann stellt sich eine entscheidende Frage: Was ist eigentlich ein Kirchenvater?¹⁰⁰

6. *Patres: Zum Begriff des Kirchenvaters*

Die katholische Kirche verfügt über eine autorisierte offizielle Liste der biblischen Schriften. Sie besitzt eine autorisierte halboffizielle Liste der Ökumenischen Konzilien.¹⁰¹ Aber sie kennt keine Liste, der man entnehmen könnte, wer ein Kirchenvater ist und wer nicht. Das *Decretum Gelasianum* nennt zwar einige namentlich, unterstreicht jedoch die Unvollständigkeit der Aufzählung durch den pauschalen Hinweis auf die "Werke und Traktate aller rechtgläubigen Väter, die in nichts von der Gemeinschaft mit der heiligen römischen Kirche abgewichen sind".¹⁰² Und das Konzil von Trient, das den Umfang der Heiligen Schrift festlegt und den Väterkonsens zur Norm der Schriftauslegung erhoben hat, läßt ebenfalls eine Liste derjenigen Väter vermissen, denen man diesen Konsens entnehmen soll. So blieb es einzelnen Theologen überlassen, solche Listen aufzustellen. Diese aber wichen im einzelnen voneinander ab.¹⁰³ Zum unbestrittenen Kernbestand gehörten jene Väter, die auch zu Kirchenlehrern erhoben waren: Ambrosius, Augustinus, Hieronymus und Gregor der Große aus dem Westen und Athanasius, Basilius von Cäsarea, Gregor von Nazianz und Johannes Chrysostomus aus dem Osten.

Einigkeit herrschte hingegen in der katholischen Theologie seit Melchior Cano über die Kriterien, die ein Theologe erfüllen muß, um zu den Kirchenvätern zu zählen. Abgesehen von seiner Zugehörigkeit zum Altertum (*antiquitas*), muß er eine orthodoxe Lehre vertreten (*orthodoxia*) und sich durch persönliche Heiligkeit ausgezeichnet haben

¹⁰⁰ Vgl. dazu z.B. Yves Marie CONGAR, "‘Les Pères’, qu’est-ce à dire?", *Seminarium* 9 (1969) 151–165.

¹⁰¹ Vgl. Vittorio PERI, "Il numero dei concili ecumenici nella tradizione cattolica moderna", *Aevum* 37 (1963) 430–401 u. ders., "Vent’anni dopo: ancora sui numero dei concili ecumenici", *Rivista di storia e letteratura religiosa* 23 (1987) 289–300.

¹⁰² *Decretum Gelasianum* 4,3 (Texte und Untersuchungen 38/4, 38 von Dobschütz). Ebd. 4,2 (36f) werden dreizehn Namen genannt.

¹⁰³ Vgl. z. B. zu Canisius SIEBEN 1997, 10.

(*sanctitas*). Zudem bedurfte es seiner, zumindest stillschweigenden, Anerkennung durch die Kirche (*approbatio ecclesiae*).¹⁰⁴

Dieser Vaterbegriff ist heute problematisch geworden. Schon 1865 konstatierte der Lutheraner Friedrich Nitzsch, diese Bestimmung mache allenfalls für die römisch-katholische Theologie einen Sinn, für die evangelische jedoch nicht. Für deren Literaturgeschichte der Alten Kirche hätten alle christlichen Schriftsteller der Antike Bedeutung.¹⁰⁵ Ähnlich bestritt auch Overbeck aufgrund seines patristischen Konzepts einer altchristlichen Literaturgeschichte den Sinn des Namens Kirchenvater.¹⁰⁶ Aber auch in der katholischen Theologie hält man sich kaum noch an die dogmatische Definition des Begriffes. Praktisch wird der Name, so stellt etwa Agostino Trapè fest, im Sinne von 'antiker christlicher Schriftsteller' gebraucht. Von dieser weiten Bedeutung sei der technische immergültige Sinn zu unterscheiden, der durch die vier *notae* umschrieben sei.¹⁰⁷ Heute erscheinen indes alle vier *notae* fraglich. Die umstrittene Frage des Endes der *antiquitas* wurde oben bereits erörtert. Daneben wird vor allem das Kriterium der *doctrina orthodoxa* als fragwürdig betrachtet, insbesondere dann, wenn zu deren Beurteilung die Maßstäbe einer späteren Zeit herangezogen werden.¹⁰⁸ Durch dieses anachronistische Vorgehen wurde Theologen wie Origenes oder Klemens von Alexandrien die Rechtgläubigkeit aberkannt. Dies erklärt auch, weshalb beide nicht dem Kriterium der *approbatio ecclesiae* genügen.

Angesichts solcher Bedenken wurden bereits in den 1960er Jahren Versuche unternommen, den Vaterbegriff neu zu bestimmen. Nach Yves Congar sind die Kirchenväter "ceux qui ont déterminé quelque chose dans la vie de l'Église, soit quant à sa foi, soit quant à sa discipline ou à son comportement".¹⁰⁹ Diese Definition geht also von ihrer Wirkung aus: Ein Kirchenvater ist einer, der im Leben der Kirche

¹⁰⁴ Vgl. z.B. Petrus ANNATUS, *Methodus* (Paris 1700) 190: *doctrina sana, sanctitas vitae, declaratio ecclesiae, antiquitas*.

¹⁰⁵ Vgl. Friedrich NITZSCH, "Geschichtliches und Methodologisches zur Patristik", *Jahrbücher für deutsche Theologie* 10 (1865) 37–63, dort 61f.

¹⁰⁶ Vgl. Franz OVERBECK, *Vorlesung über die Geschichte der Literatur der alten Kirche von 1870* (Franz-Overbeck-Nachlaß der Univ.-Bibliothek Basel A 103) 21, zit. bei Martin TETZ, "Altchristliche Literaturgeschichte – Patrologie", *Theologische Rundschau* 32 (1967) 1–42, dort 8f. Vgl. ebd. 27f.

¹⁰⁷ Vgl. Agostino TRAPÈ, "I padri e lo studio della teologia", in: *Lo studio dei Padri della Chiesa Oggi* (Rom 1977) 36–55, dort 36, Anm.1.

¹⁰⁸ Vgl. z.B. FEIGE 1997, 435.

¹⁰⁹ Yves CONGAR, *La Tradition et les traditions* 2 (Paris 1963) 194; vgl. ebd. 191–206.

eine bestimmende, entscheidende, maßgebliche Rolle gespielt hat. Einen anderen Versuch hat Joseph Ratzinger unternommen: Er definierte die Väter 'ökumenisch' als die "theologischen Lehrer der ungeteilten Kirche".¹¹⁰ Diese Bestimmungen könnten noch in mehrerlei Hinsicht elaboriert und ergänzt werden.

Zunächst wäre die doktrinalistische Verengung des Begriffs in Frage zu stellen, wie es Congar bereits durch seinen Hinweis auf *discipline* und *comportement* getan hat. Ursprünglich hatte der Begriff 'Vater' im religiösen Bereich vor allem eine geistliche Dimension, die er bis heute im monastischen und pastoralen Bereich bewahrt hat. Dagegen wurde im Gefolge des Konzils von Nizäa der Begriff doktrinalistisch verengt.¹¹¹ Die Väter waren nun vor allem die Hüter der wahren Lehre. Dem entspricht in der Neuzeit eine Verengung des Theologiebegriffs auf die dogmatische Theologie. Unter der 'theologischen' Funktion der Väter verstand man lediglich ihre Bedeutung für die dogmatische Argumentation. Die Patristik entwickelte sich dementsprechend als Hilfsdisziplin der Dogmatik. Gerade die doktrinalistische Verengung des patristischen Prinzips trug dann – das haben wir gesehen – zu seinem Scheitern bei. Ansatzweise im 18., dann aber vor allem im 19. Jahrhundert wurde der Theologiebegriff so ausgeweitet, daß er heute wieder die ganze Bandbreite der theologischen Disziplinen einschließlich der praktischen umfaßt. Diesem weiten Theologiebegriff müßte auch ein erneuerter Väterbegriff Rechnung tragen. Es könnte dann deutlich werden, daß die Kirchenväter nicht nur für die Dogmatik Autorität besitzen, sondern auch für die Exegese, die Liturgiewissenschaft, die Pastoraltheologie, die Religionspädagogik und überhaupt für das geistliche Leben der Christen von heute.

An diese geistliche Dimension anknüpfend könnten in der Patristik auch die Mütter des Glaubens in den Blick kommen, wie sie uns vor allem in der hagiographischen Literatur begegnen. So wenige verbale Äußerungen antiker Christinnen uns auch überliefert sind, so zahlreich sind doch die Viten und Passiones von weiblichen Heiligen aus der Alten Kirche. In ihnen begegnet uns christliche Lehre in der Form christlichen Lebens.

Schließlich muß man überhaupt die Beschränkung des Vaterbegriffs auf die rechtgläubigen Väter in Frage stellen, wie es bereits durch

¹¹⁰ RATZINGER 1968, 274.

¹¹¹ Vgl. z.B. Basil STUDER, *Schola christiana. Die Theologie zwischen Nizäa (325) und Chalzedon (451)* (Paderborn u.a. 1998) 356f mit weiterführender Literatur.

den verbreiteten Sprachgebrauch geschieht.¹¹² Denn zum einen kann, streng genommen, kein Kirchenvater nach heutigen Maßstäben als durch und durch orthodox gelten. Bei jedem finden sich Äußerungen, die diesem Kriterium nicht entsprechen. Und zum andern kann Vater der wahren und heiligen Kirche im eigentlich theologischen Sinne nur der Vater dessen sein, dessen mystischer Leib die Kirche ist. So sind die Kirchenväter ja auch nicht *patres ecclesiae*, sondern *patres ecclesiastici*. Vielleicht sollte man als Kirchenväter deshalb die Väter der historischen Kirche begreifen, in der Heiliges und Sündiges, Wahres und Falsches nebeneinander und ineinander bestehen. Denn wie die empirische Kirche als Ganze, so bilden auch die Schriften der Kirchenväter, augustinisch gesprochen, ein *corpus permixtum*.

Dabei droht jedoch – darauf hat vor allem Eric Junod hingewiesen – die Gefahr einer Banalisierung des Kirchenvater-Begriffs.¹¹³ Versuche wie der Adolf von Harnacks, unter die Kirchenväter auch die Arianer aufzunehmen,¹¹⁴ belegen, daß die Aufhebung des Orthodoxie-Kriteriums den Vaterbegriff (und auch den Kirchenbegriff) verwässert.

Eine Möglichkeit, das Kriterium der Rechtgläubigkeit angemessen ins Spiel zu bringen, liegt vielleicht darin, die Orthodoxie nicht als eine pauschale Größe zu verstehen, die entweder vorhanden ist oder nicht, sondern als einen differenzierten Maßstab, der ein Mehr oder Weniger zuläßt. Diese Möglichkeit bietet das oben angesprochene Konzept der Familienähnlichkeit: Einige Väter zeigen eben mehr und andere weniger Kennzeichen der kirchlichen Familie. Dabei bliebe einerseits das Werturteil der Kirchlichkeit weiterhin möglich. Andererseits würde man jedoch die Undifferenziertheit des traditionellen dogmatischen Vaterbegriffs vermeiden, dem letztlich kein Kirchenvater ganz entspricht: Kein Kirchenvater kann und muß in jeder Hinsicht als vorbildlich gelten.

Die Kirche in ihrer geschichtlichen Gestalt trägt neben all dem Guten, was sie den Vätern verdankt, auch die Erblast der schwierigen Väter (im weiteren Sinn). Die Patristik könnte durch einen weiten

¹¹² Vgl. z.B. Monique ALEXANDRE, "Les écrits patristiques grecs comme corpus littéraire", in: *Les Pères de l'Église au XX^e siècle. Histoire-Littérature-Théologie. L'aventure des Sources chrétiennes* (Paris 1997) 163–187, hier 163f.

¹¹³ Vgl. Eric JUNOD, "L'enseignement de la théologie patristique a-t-il sa place parmi les enseignements universitaires?", in: *Les Pères de l'Église au XX^e siècle* (Paris 1997) 527–548, dort 539–541.

¹¹⁴ Vgl. HARNACK 1930, 65–83, dort 70: "Gewiß, sie [die Arianer] waren ausgeschlossen und galten als verdammte Ketzer. Dürfen wir dieses Urteil auch heute noch zu dem unsrigen machen?"

Vaterbegriff die ambivalente Beziehung der Kirche zu ihren Anfängen sichtbar machen. Die Aufgabe der Patristik wäre es dementsprechend, die Kindheitsgeschichte der Kirche aufzuarbeiten, um zu erkennen, wie sehr sie auch von dem bestimmt ist, was sie (unter anderem durch den traditionellen normativen Vaterbegriff) leugnet. Denn auch die schwierigen Väter, zu denen ihre heutigen Kinder scheinbar keine Beziehung mehr pflegen, haben einen bleibenden Einfluß ausgeübt. Denken wir nur an die erstaunliche Wirkungsgeschichte Tertullians, eines Mannes, den man schon früh der *damnatio memoriae* unterworfen hat, dessen juridischer Rigorismus sich aber wohl gerade deswegen durch die ganze abendländische Kirchengeschichte fortzeugen konnte, ohne als häretisch, das heißt als zutiefst unchristlich identifiziert zu werden. Nach den Definitionen von Congar und Ratzinger ist er (zumindest in seiner vormontanistischen Zeit) ein Kirchenvater: Er hat die Gestalt der Theologie nachhaltig geprägt ('déterminé'), und er war ein "Lehrer der ungeteilten Kirche". Freilich war er unter den Kirchenvätern – das zu sagen, erlaubt uns das Konzept der Familienähnlichkeit – ein *enfant terrible*. Man muß sich auch solchen 'Vätern' zuwenden, um sich von ihnen befreien zu können. Dasselbe gilt auch von den problematischen Facetten in der Lehre derjenigen Väter, die offiziell durch die Kirche als Kirchenlehrer anerkannt sind.

Allerdings sollte man nicht bei der Befreiung Halt machen. Sonst bleibt man gewissermaßen in der Pubertät stecken. Zu einem mündigen Christenleben, zu einer mündigen Kirche gehört eine reife Beziehung zu den Vätern, die man nach einer kritischen Distanzierung (soweit und insofern diese theologisch geboten ist) als das akzeptiert hat, was sie sind: unsere bleibende Herkunft. Auch hier gilt das pädagogische Bonmot: Erwachsen ist man dann, wenn man das Vernünftige anerkennt, *obwohl* die Alten es empfohlen haben.

QUELLEN

Einige Drucke des 17. Jahrhunderts werden lediglich nach Thesen, und zwar mit der Abkürzung 'th.' zitiert, da die Seitenzählung oft verwirrend ist: manche Seitenzahlen fehlen, andere wiederum kommen doppelt, manche sogar dreifach vor. Auf Angabe der vollständigen Titel der barocken Werke wurde verzichtet.

- ACTA inter Ernestum et Calixtum* (Helmstedt 1681).
 ANNATUS, Petrus, *Methodus ad positivam theologiam adparatus* (Paris 1700).
 Das *AUGSBURGER INTERIM von 1548*, hg. v. Joachim Mehlhausen (Texte zur Geschichte der evangelischen Theologie 3) (Neukirchen-Vluyn 1970).
 AUGUSTINUS, *De doctrina christiana*: CCL 32,1–167 Martin.
 —, *Epistulae*: CSEL 34/1 u. 2 Goldbacher.
 BUDDEUS, Johann Franciscus, *Isagoge historico-theologica ad theologiam universam* (Leipzig 1730).
 BULLARIUM, *Privilegiorum ac Diplomatum Romanorum Pontificum amplissima collectio*, hg. v. C. Cocquelines, 4/II (Rom 1743).
 Cajetan, *Opuscula Omnia* II (Lyon 1562).
 CALIXTUS, Friedrich Ulrich, *De universalis primaevae ecclesiae auctoritate* (Helmstedt 1658).
 CALIXTUS, Georg, *Apparatus theologicus* (Werke 1, 48–364).
 —, *Briefwechsel*, hg. v. Ernst L. Th. Henke (Halle 1833).
 —, *Colloquium Haemelsburgi propriid. Kal. Sept. MDCXIV institutum* (Helmstedt 1657).
 —, *De auctoritate S. S. et numero librorum canonicorum V.T. contra Pontificios* (Helmstedt 1648).
 —, *De auctoritate antiquitatis ecclesiasticae* (Helmstedt 1639; Nachdruck in *De veritate* [Helmstedt 1658] 63–98) (zitiert nach Thesen).
 —, *De conjugio clericorum* (Helmstedt 1631).
 —, *De deo* (Helmstedt 1608).
 —, *De sanctissimo Trinitatis mysterio* (Helmstedt ²1653).
 —, *De studio historiarum oratio* (Werke 1, 421–433).
 —, *De Pontifice Romano* (Helmstedt 1658).
 —, *De Pontificio Missae sacrificio* (Frankfurt a.M. 1614).
 —, *De praecipuis christianae religionis capitibus* (Helmstedt ³1658).
 —, *De quaestionibus num mysterium Sanctissimae Trinitatis* (Helmstedt 1650) (meist zitiert nach Thesen).
 —, *De supremo iudicio* (Werke 4, 247–426).
 —, *De tolerantia reformatorum* (Helmstedt 1658).
 —, *De transsubstantiatione contra Pontificios exercitatio* (Helmstedt 1643).
 —, *De veritate unice religionis christianae* (Helmstedt 1658) (zitiert nach Thesen).
 —, *De visibili ecclesiastica monarchia, contra Pontificios Exerc. I. resp. Theod. Danckwers, Exerc. II. resp. J. Hagio*. (Helmstedt 1643) (²1655; ³1674 durch Fr. Ulrich Calixtus).
 —, *Desiderium et studium concordiae ecclesiasticae* (Helmstedt 1650).
 —, *Digressio de arte nova*, abgedruckt in: *Epitomes theologiae moralis pars prima una cum digressionem de arte nova, quam nuper commentus est Bartoldus Nihustus, ad omnes Germaniae academias Romano pontifici deditas et subditas, imprimis Coloniensem, cuius digressionis ergo haec epitomes pars seorsim nunc editur* (Helmstedt ²1662) 121–430.
 —, *Discurs von der wahren Christlichen Religion und Kirchen* (Braunschweig 1652) (meist zitiert nach Thesen).
 —, *Disputatio philosophica de Deo*, resp. Ernestus Fr. Scheuerl (phil. Dissertation) (Helmstedt 1608).

- , *Epitome Theologiae* (Werke 2,60–307); für die dort nicht edierten Anschnitte wurde die Ausgabe Goslar 1619 verwendet.
- , *Epitomes theologiae moralis pars prima* (Werke 3, 28–142).
- , *Expositio litteralis in epistolam ad Titum* (Helmstedt 1628).
- , *Georgi Cassandri de communione sub utraque specie dialogus* (Helmstedt 1642).
- , *Gründliche Widerlegung* (Lüneburg 1641).
- , *Orationes selectae* (Helmstedt 1660).
- , *Positiones summam doctrinae christianae* (Helmstedt 1652) (zitiert nach Thesen).
- , *Prooemium* (Werke 1,369–418); für die dort nicht edierten Anschnitte wurde die Ausgabe Helmstedt 21655 verwendet.
- , *Responsum theologorum Moguntinorum* (Helmstedt 1644).
- , *Responsum ad Ernestum Landgravium Hassiae* (Helmstedt 1651).
- , *Scripta facientia ad colloquium* (. . .) *Accessit G. Calixti consideratio et epicrisis* (Helmstedt 1645).
- , *Widerlegung gegen Weller* (Helmstedt 1651).
- CALOV, Abraham, *Historia syncretistica* (o.O. ²1685).
- , *Nöthige Ablehnung etlicher Injurien, falschen Auflagen und Bezüchtigungen, damit Calixt ihn hat angießen wollen* (Wittenberg 1651).
- , *Systema locorum theologicorum I* (Wittenberg 1655).
- CANO, Melchior, *De locis theologicis*, hg. v. T. M. Cucchi (Rom 1890).
- CASABONUS, Isaac, *De rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes XVI. Ad Card. Baronii prolegomena in Annales* (Frankfurt a.M. 1615).
- , *Ephemerides* (Oxford 1850).
- CASSANDER, Georg, *De articulis inter Catholicos et Protestantes controversis consultatio*, in: *Georgii Cassandri Belgae Theologi* (. . .) *opera quae reperi potuerunt omnia* (fortan zitiert: *Opera Omnia*) (Paris 1616) 893–1014.
- , *Appendix de Autoritate Ecclesiarum Apostolicarum ex Tertulliano: Opera omnia* (Paris 1616) 699f.
- , *De Baptismo Infantum Testimonia Veterum Ecclesiasticorum Scriptorum: Opera Omnia* (Paris 1616) 668–699.
- , *De officio pii viri: Opera Omnia* (Paris 1616) 780–797.
- , *Traditionum veteris ecclesiae et Sanctorum Patrum defensio*, zusammen mit der pseudonymen *Defensio insontis libelli de officio pii viri*, in: *Opera Omnia* (Paris 1616) 809–879.
- CAVE, William, *Primitive Christianity, or the Religion of the Ancient Christians in the First Ages of the Gospel* (London ³1676).
- CENSURAE theologorum orthodoxorum, quibus errores varii iique periculosi, nupote in S. S. ac libellos symbolicos ecclesiarum invar. A. C. impingentes, a D. Jo. Laternanno tum in exerc. de praedestinatione, tum alibi propugnati, examinantur et damnantur etc., studio et opera ministerii respective Tripolitani Regiomontani (Danzig 1648).
- CHEMNITZ, Martin, *Examen Concilii Tridentini* (Berlin 1861, Nachdruck Leipzig 1915).
- , *Loci theologici* (ed. Polycarp Leyser) (Wittenberg 1610).
- , *Oratio de lectione Patrum* (1554), in: ebd. 1–6.
- CONCILIORUM oecumenicorum decreta, hg. v. G. Alberigo u.a. (Bologna ³1973).
- CONRING, Hermann, *Opera* 6 (Braunschweig 1730, ND Aalen 1973).
- CONSILLA theologica Vitemberg (Wittenberg 1664).
- CENZEN, Adam, *De pace Germaniae* (Mainz 1616).
- , *De Unione et Syncretismo Evangelicorum* (Mainz 1615).
- DANNHAUER, Johann Conrad, *Mysterium Syncretismi detecti* (Straßburg 1648).
- DECRETUM GELASIANUM: PL 59,156–166 = Texte und Untersuchungen 38/4 (1912) E. von Dobschütz.
- DE DOMINIS, Antonius, *De republica ecclesiastica I* (London 1617), *II* (London 1620), *III* (Hanau 1622).
- DRIEDO, Johann, *De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus* (Löwen 1566).
- ERASMUS v. Rotterdam, *Ausgewählte Schriften 1–8*, hg. v. Werner Welzig (Darmstadt 1968–1980).

- , *Opera Omnia* (Amsterdam 1969ff).
- , *Opus epistolarum 4 (1519–1521)*, hg. v. Percy Stafford Allen (Oxford 1922).
- ERBERMANN, Veit, *Anatomia Calixtina* (Mainz 1644).
- , *Eirenikon catholicum* (Mainz 1645).
- , *Irenici Anticalixtini pars altera* (Mainz 1646).
- , *Kurtzer Beweyß (. . .) Daß die unfehlbare und stäts beharrliche Kirche Christi Nicht bey denen dem Hl. Römischen Stuel beypflichtenden Catholischen zu finden seye* (Mainz 1659).
- FLACIUS ILLYRICUS, *Catalogus testium veritatis* (Basel 1556).
- , *Clavis sacrae scripturae* (Basel 1567).
- GERHARD, Johann, *Loci theologici*, hg. v. Preuss (Berlin 1863–1870).
- , *Methodus studii theologici* (Jena 1623).
- , *Patrologia, sive de primitivae ecclesiae christianae doctroum vita ac lucubrationibus – opusculum posthumum* (Jena 1653).
- GREGORIUS MAGNUS, *Registrum epistularum*: CCL 140 u. 140A Norberg.
- HARTKNOCH, Christoph, *Preußische Kirchen-Historia* (Frankfurt a.M. 1686).
- HIERONYMUS, *De viris illustribus* (Biblioteca Patristica 12 [Florenz 1988] A. Ceresa Gastaldo).
- HÜLSEMANN, Johann, *Calixtinischer Gewissenswurm* (Leipzig 1654).
- , *Dialysis Apologetica problematis Calixtini* (Leipzig 1650).
- , *Iudicium de Calixtino* (Leipzig 1651).
- , *Methodus concionandi* (Leipzig 1638).
- HUTTER, Leonhard, *De pace et unione Lutheranorum et Calvinianorum* (Wittenberg 1614).
- ILLUSTRUM ET CLARORUM VIRORUM EPISTULAE Selectiores, superiore saeculo scriptae vel a Belgis, vel ad Belgias (Löwen 1617).
- LATERMANN, Johann, *De aeterna Dei Praedestinatione et ordinata omnes salvandi voluntate (. . .) exercitatio, praes. Joh. Behm* (Königsberg 1646).
- LEBEN UND TATEN DES VALERIANUS MAGNI, verfaßt 1664, nach einer in Prag befindlichen Handschrift übersetzt von E. Kraus (Würzburg 1976).
- LUTHER, Martin, *Von der Wiedertaufe an zwei Pfarrherrn*: WA 26,144–174.
- , *An den Fürsten und Herrn Albrecht von Preußen*: WA 30 III, 547–553.
- , *Assertio omnium articulorum*: WA 7,94–151.
- , *Auf das überchristlich Buch Bocks Emsers Antwort*: WA 7,621–628.
- , *Briefe aus den Jahren 1540 – 28. Februar 1542*: WA Br IX.
- , *Das 16. Kapitel S. Johannes gepredigt und ausgelegt*: WA 46,1–111.
- , *Daß diese Worte Christi (Das ist mein Leib etc) noch fest stehen wider die Schwarmgeister*: WA 23,64–283.
- , *De servo arbitrio*: WA 18,600–787.
- , *Die drei Symbola*: WA 50,262–283.
- , *Disputatio Johannis Eccii et Lutheri Lipsiae habita*: WA 2,254–383.
- , *Ein Widerspruch D. Luthers seines Irrthums*: WA 8,247–254.
- , *Genesisvorlesung*: WA 42–44.
- , *Glossae super sententias patrum de controversia coenae, exhibitas a D. Phil Melancthone*: WA 38,302–310.
- , *Kurzes Bekenntnis vom heiligen Sakrament*: WA 54,141–167.
- , *Leipziger Disputation*: WA 59,427–605 (Neuausgabe des Lutherteils der *Disputatio*).
- , *Praefatio zu Georg Major, Vitae patrum, in usum ministrorum verbi, quoad eius fieri potuit repurgatae* (Wittenberg 1544): WA 54,109–111.
- , *Predigt zu Jo 7,24–29 vom 15. Juli 1531*: WA 33,382–399.
- , *Rationis Latomianae confutatio*: WA 8,43–128.
- , *Resolutio Lutheriana super propositione XIII de potestate papae*: WA 2,183–240.
- , *Supputatio annorum mundi*: WA 53,22–184.
- , *Tischreden, Sammlung Veit Dietrich*: WA TR I,1–308; *Sammlung Veit Dietrich und G. Rörer*: WA Tr I, 333–614; *Sammlung K. Cordatus*: WA Tr II,275–II,308; *A. Lauterbachs Tagebuch 1539*: WA Tr IV, 221–448.
- , *Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis*: WA 26,261–409.

- , *Von den Konziliis und Kirchen*: WA 50,509–653.
- , *Von der Wiedertaufe an zwei Pfarrherrn*: WA 26,144–174.
- , *Vorrede zu Georg Spalatin, Magnifice consolatoria exempla et sententiae ex vitis et passionibus sanctorum collectae* (Wittenberg 1544): WA 54,113–115.
- , *Vorwort zu Robert Barns, Vitae Romanorum pontificum*: WA 50,3–5.
- , *Wider das Papsttum zu Rom, vom Teufel gestiftet*: WA 54,206–299.
- , *Wider Hans Worst*: WA 51,469–572.
- MAYOR, Georg, *De origine et autoritate uerbi Dei* (Wittenberg 1550).
- DAS MARBURGER RELIGIONSGESPRÄCH 1529, hg. v. Gerhard MAY (Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte 13) (Gütersloh 1970).
- MELANCHTHON, Philippus, *De ecclesia et autoritate uerbi Dei: Werke in Auswahl*, hg. v. Robert Stupperich, 1 (Gütersloh 1951) (= SA 1) 323–386.
- , *Defensio contra Joh. Eckium*: SA 1,12–22.
- , *Epistolarum: Corpus Reformatorum* (= CR) 1–9 Bretschneider.
- , *Loci communes*: CR 21 Bretschneider.
- MEYFARTH, Johann Matthäus, *Christliche Erinnerung von erbauung und Fortsetzung der akademischen Disciplin auf den evangelischen hohen Schulen in Deutschland* (Schleusingen 1636).
- NEUHAUS, Barthold, *Ars nova dicto S. Scripturae unico lucrandi e Pontificiis plurimos in partes Lutheranorum, detecta nonnihil et suggesta theologis Helmstetensibus, Ge. Calixto praesertim et Conr. Horneio, qui monentur, imo etiam atque etiam rogantur, ne compendium hoc negligant* (Hildesheim 1632).
- OSIANDER DER ÄLTERE, Andreas., *Gesamtausgabe 3: Schriften und Briefe 1528 bis April 1530*, hg. v. Gerhard Müller u. Gottfried Seebaß (Gütersloh 1979).
- PAREUS, David, *Irenicum sive de unione et synodo Evangelicorum concilianda* (Heidelberg 1615).
- , *Problema theol. an syncretismus fidei et religionis inter Lutheranos et Calvinianos ideo iniri vel possit vel debeat, ut Antichristi tyrannis coniunctis viribus et studiis facilius et felicius reprimi possit* (Heidelberg 1616).
- QUENSTEDT, Johann A., *Theologia didactico-polemica, sive systema theologicum* (Wittenberg 1685).
- SEMLER, Johann Salomo (Hrsg.), *Baumgartens Untersuchung Theologischer Streitigkeiten* (1763).
- SERRY, H. (Hrsg.), *Melchioris Cani episc. Canariensis, ex Ordine Praedicatorum, Opera in hac primum editione clarius divisa, et praefatione instar Prologi Galeati illustrata* (Padua 1714).
- SUÁREZ, Francisco, *Über die Individualität und das Individuationsprinzip (Fünfte metaphysische Disputation)*, hg., übers. u. mit Erläuterungen versehen von R. Specht (Hamburg 1976).
- TERTULLIANUS, *Adversus Marcionem*: CCL 2,437–726 Kroymann.
- , *Adversus Praxean*: CCL 2,1157–1206 Kroymann/Evans.
- , *De praescriptione haereticorum*: CCL 1,185–224 Refoulé.
- TITIUS, Gerhard, *Laudatio funebris* (Helmstedt 1656).
- VERON, Francois, *Corps du droit controverse* (Paris 1638).
- VINCENTIUS LERINENSIS, *Commonitorium*: CCL 64,145–195 Demeulenaere.
- WITZEL, Georg, *Epistolarum libri quattuor* (Leipzig 1537).
- , *Methodus Concordiae Ecclesiasticae* (London 1625).
- , *Typus Ecclesiae Catholicae, Das ander Teil* (Köln 1559).
- , *Via Regia*, ed. Conring (Helmstedt 1650).

LITERATUR

Schriften, die nur an einer Stelle zitiert sind, wurden in der Regel nicht in das Literaturverzeichnis aufgenommen.

- ADSHEAD, Kay, "Thukydides and Agathis", in: B. CROKE/A. M. EMMETT (Hrsg.), *History and Historians in Late Antiquity* (Sydney 1983) 82–87.
- ALTANER, Berthold, "Der Stand der patrologischen Wissenschaft und das Problem einer neuen altchristlichen Literaturwissenschaft", in: *Miscellanea G. Mercati I* (1935) 483–520.
- ARFFMANN, Kaarlo, *Die Reformation und die Geschichte der Kirche* (Veröffentlichungen der finnischen Gesellschaft für Kirchengeschichte 175) (Helsinki 1997).
- ASSMANN, Aleida, "Fluchten aus der Geschichte: Die Wiedererfindung der Tradition vom 18. bis zum 20. Jahrhundert", in: Klaus E. MÜLLER/Jörn RÜSEN (Hrsg.), *Historische Sinnbildung. Problemstellungen, Zeitkonzepte, Wahrnehmungshorizonte, Darstellungsstrategien* (Hamburg 1997) 608–625.
- BACKUS, Irena (Hrsg.), *The Reception of the Church Fathers in the West. From the Carolingians to the Maurists* (Leiden/New York/Köln 1997) (zwei Bände mit durchlaufender Seitenzählung).
- BARON, Hans, "The Querelle of the Ancients and the Moderns as a Problem for Renaissance Scholarship", in: Paul Oskar KRISTELLER/Philipp Paul WIENER (Hrsg.), *Renaissance Essays* (New York 1968) 95–112.
- BARTH, Karl, *Kirchliche Dogmatik I,2* (Zürich 1948).
- BAUMGART, Peter/PITZ, Ernst (Hrsg.), *Die Statuten der Universität Helmstedt* (Veröffentlichungen der Niedersächsischen Archivverwaltung 15) (Göttingen 1963).
- BAUMGART, Peter, "Die Gründung der Universität Helmstedt", in: Ders./Notker HAMMERSTEIN (Hgg.), *Beiträge zum Problem deutscher Universitätsgründungen der frühen Neuzeit* (Wolfenbütteler Forschungen 4) (Neudeln [Lichtenstein] 1978).
- BAVAUD, Georges, "Le recours à l'autorité des Pères de l'Église dans une controverse ecclésiologique de la France du XVII^e siècle", *FZPhTh* 34 (1987) 49–63.
- , "Le recours à l'autorité de saint Augustin dans le débat ecclésiologique français du XVII^e siècle", *Augustiniana* 41 (1991) (*Mélanges T. J. van Bavel II*) 976–996.
- BEINERT, Wolfgang, "Möglichkeit und Umfang ökumenischer Konsense", *Catholica* 43 (1989) 268–294.
- BELDA PLANS, Juan, "La estructura lógico-formal del método teológico según Melchor Cano", in: *El método en teología. Actas del I. Symposion de Teología Histórica* (Valencia 1981) 283–288.
- BELL, Theo, *Divus Bernhardus: Bernhard von Clairvaux in Martin Luthers Schriften* (VIEG 148) (Mainz 1993).
- BENDER, Gottfried, *Die Irenik Martin Bucers in ihren Anfängen (1523–1528)* (Studia Irenica 5) (Hildesheim 1976).
- BENOÎT, André, *L'actualité des Pères de l'Église* (Cahiers Théologiques 47) (Neuchatel 1961).
- BESTE, Johannes, "Abt Brandan Dättrius und sein Einfluß auf die braunschweigische Landeskirche", *Zeitschrift der Gesellschaft für Niedersächsische Kirchengeschichte* 12 (1907) 1–17.
- BIENERT, Wolfgang A., "Die Bedeutung der Kirchenväter im Dialog zwischen der EKD und Orthodoxen Kirchen", *Ökumenische Rundschau* 44 (1995) 451–472.
- BLUMENBERG, Hans, "Wirklichkeitsbegriff und Wirklichkeitspotential des Mythos", in: Manfred FUHRMANN (Hrsg.), *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption* (Poetik und Hermeneutik 4) (München 1971) 11–66.
- , *Die Lesbarkeit der Welt* (Frankfurt a.M. 1981).
- , *Lebenszeit und Weltzeit* (Frankfurt a.M. 1986).

- , „Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik“, in: Josef KOPPERSCHMIDT (Hrsg.), *Rhetorik 2: Wirkungsgeschichte der Rhetorik* (Darmstadt 1991) 285–312.
- BÖTTIGHEIMER, Christoph, *Zwischen Polemik und Irenik. Die Theologie der einen Kirche bei Georg Calixt* (Studien zur systematischen Theologie und Ethik 7) (Münster 1996).
- , „Auf der Suche nach der ewig gültigen Lehre. Theologische Grundlagenreflexion im Dienste der Irenik bei Georg Calixt“, *Kerygma und Dogma* 44 (1998) 219–235.
- BONNEFOY, Jean-Francois, „La théologie comme science et l'explication de la foi selon saint Thomas d'Aquin“, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 14 (1937) 421–446; 600–631; 15 (1938) 491–516.
- BORGERO, Carlo, *La certezza e la storia* (Mailand 1983).
- BORI, Pier Cesare, *Chiesa primitiva. L'immagine della comunità delle origini – Atti 2,42–47; 4,23–27 – nella storia della chiesa antica* (Testi e ricerche di scienze religiose 10) (Brescia 1974).
- BRECHT, Martin, *Martin Luther 3* (Stuttgart 1987).
- BRÖDER, Petra, *Georg Cassanders Vermittlungsversuche zwischen Protestanten und Katholiken* (Diss. Marburg 1931).
- BROX, Norbert, „Zur Berufung auf 'Väter' des Glaubens“, in: Th. MICHELS (Hrsg.), *Heuresis. Festschrift A. Rohrer* (Salzburg 1969) 42–67.
- , „Patrologie“, in: Peter EICHER (Hg.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe. Erweiterte Neuauflage 4* (München 1991) 184–192.
- BURKE, Peter, *Offene Geschichte. Die Schule der "Annales"* (Berlin 1991).
- BUSCH, H., *Melanchthons Kirchenbegriff* (Bonn 1918).
- CARGNONI, Costanzo (Hrsg.), *I Frati Cappucini: Documenti e testimonianze del primo secolo I* (Perugia 1988).
- CERTEAU, Michel de, *L'Absent de l'Histoire* (Paris 1973).
- , *Das Schreiben der Geschichte* (Historische Studien 4) (Frankfurt a.M./New York 1991).
- CHADWICK, Owen, *From Bossuet to Newman* (Cambridge ²1982 [1957]).
- CHARTIER, Roger, *Die unvollendete Vergangenheit. Geschichte und die Macht der Weltauslegung* (Frankfurt a.M. 1992).
- CHAUNU, Pierre, *La Civilisation de l'Europe classique* (Paris 1966).
- CHENU, Marie-Dominique, *La théologie au XII^e siècle* (Paris 1957).
- , *Das Werk des heiligen Thomas von Aquin* (Heidelberg/Graz 1960).
- COLLOQUIUM CHARITATIVUM 1645. *Dokumenty i ikonografia Braterskiej Rozmowy odbytej w torunskim ratuszu 28 VIII – 21 XI 1645* (Thorn 1995).
- CONGAR, Yves, *La Tradition et les traditions. Essai théologique* (Paris 1963).
- , „Il primato dei primi quattro concili ecumenici“, in: *Il concilio e i concili. Contributo alla storia della vita conciliare della chiesa* (Alba/Roma 1962) 117–166 (das französische Original lag mir leider nicht vor).
- , Rezension von Michael Hofmann, *Theologie, Dogma und Dogmenentwicklung im theologischen Werk Denis Petaus* (Frankfurt/München 1976) in *RHE* (1978) 129–131.
- CONNERTON, Paul, *How Societies Remember* (Cambridge u.a. 1990).
- CONRAD, Christoph/KESSEL, Martina (Hrsg.), *Geschichte schreiben in der Postmoderne* (Stuttgart 1994).
- COTTRET, Monique, „Der Jansenistenstreit“, in: *Die Geschichte des Christentums. Religion – Politik – Kultur 9: Das Zeitalter der Vernunft (1620/30–1750)* (Freiburg/Basel/Wien 1998) 348–408.
- CROUZEL, Henri, „Die Patrologie und die Erneuerung der patristischen Studien“, in: Herbert VORGRIMLER/Robert VANDERGUCHT (Hrsg.), *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Perspektiven, Strömungen, Motive in der christlichen und nichtchristlichen Welt 3* (Freiburg/Basel/Wien 1970) 504–529.
- CYGAN, Jerzy, *Valerianus Magni 'Vita prima', operum recensio et bibliographia* (Rom 1989).
- DANIEL, Ute, „Clio unter Kulturschock. Zu den aktuellen Debatten der Geschichtswissenschaft“, *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 48 (1997) 195–218 u. 259–278.

- DELIUS, Hans-Ulrich, *Augustin als Quelle Martin Luthers* (Berlin 1984).
- DELUMEAU, Jean, *Angst im Abendland: Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts* (Hamburg 1985).
- DENZLER, Georg, *Die Propagandakongregation in Rom und die Kirche in Deutschland im ersten Jahrzehnt nach dem Westfälischen Frieden. Mit Edition der Kongregationsprotokolle zu deutschen Angelegenheiten 1649–1657* (Paderborn 1969).
- DINGEL, Irene, *Concordia controversa. Die öffentliche Diskussion um das lutherische Konkordienwerk am Ende des 16. Jahrhunderts* (QFRG 63) (Gütersloh 1996).
- , “*An Patres et Concilia possint errare*”: Georg Majors Umgang mit den Vätern, in: GRANE/SCHINDLER/WRIEDT 1998, 51–66.
- DINZELBACHER, Peter (Hrsg.), *Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen* (Stuttgart 1993).
- DITSCHKE, Magnus, *Die ecclesia primitiva im Kirchenbild des hohen und späten Mittelalters* (Diss. Bonn 1958).
- , “Das ‘Richtscheit der Apostolischen Kirche’ beim Leipziger Religionsgespräch von 1539”, in: ERWIN ISERLOH (Hrsg.), *Reformata Reformanda. FS Hubert Jedin* (RST Suppl. 1/1) (Münster 1965) 466–475.
- DÖRRIE, Heinrich, *Der Mythos und seine Funktion in der antiken Philosophie* (Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft H 2) (Innsbruck 1972).
- DOLAN, John Patrick, *The influence of Erasmus, Witzel and Cassander in the Church ordinances and reform proposals of the united duchies [sic] of Cleve during the middle decades of the 16th century* (RST Heft 83) (Münster 1957).
- DOMPNIER, Bernard, *Le venin de l'hérésie: Image du protestantisme et combat catholique au XVII^e siècle* (Paris 1985).
- DRESCHER, Hans-Georg, *Ernst Troeltsch* (Göttingen 1991).
- DROBNER, Hubertus, “Die ‘Instruktion über das Studium der Väter in der Priesterausbildung’”, *Theologie und Glaube* 81 (1991) 190–201.
- DUFFY, Eamon, “Primitive Christianity Revived: religious renewal in Augustan England”, *Renaissance and Renewal in Christian History*, SCH 14 (1977) 287–300.
- EBELING, Gerhard, “‘Sola scriptura’ und das Problem der Tradition”, in: K. E. SKYDSGAARD/L. VISCHER (Hrsg.), *Schrift und Tradition* (Zürich 1963) 95–127.
- EDWARDS, Mark U., *Luther's Last Battles: Politics and Polemics, 1531–1546* (Leiden 1983).
- EISENSTEIN, Elisabeth, *The Printing Press as an Agent of Change* (Cambridge 1979).
- ENGEL, Peter, *Die eine Wahrheit in der gespaltenen Christenheit. Untersuchungen zur Theologie Georg Calixts* (Göttinger theologische Arbeiten 4) (Göttingen 1976).
- ESCHWEILER, Karl, “Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des siebzehnten Jahrhunderts”, in: H. FINKE (Hrsg.), *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens* (Spanische Forschungen der Görres-Gesellschaft I 1) (Münster 1928) 251–325.
- FEIGE, Gerhard, “Die Väter der Kirche – eine ökumenische Herausforderung?”, in: Wolfgang BEINERT (Hrsg.), *Unterwegs zum einen Glauben. FS Lothar Ullrich* (Erfurter theologische Studien 74) (Leipzig 1997) 430–447.
- FELMY, Karl Christian, *Die Orthodoxe Theologie der Gegenwart. Eine Einführung* (Darmstadt 1990).
- FEYERABEND, Paul, *Wider den Methodenzwang* (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 597) (Frankfurt a.M. 1986).
- FILORAMO, Giovanni, “Le origini come mito storiografico. Il tema della ‘ecclesiae primitivae forma’ nella più antica storiografia protestante”, in: ders., *Saggi di storia religiosa* (Brescia 1993) 199–227.
- FISH, Stanley, “Interpreting the ‘Variorum’”, in: *Critical Inquiry* 2 (1975/76) 465–485.
- FOUCAULT, Michel, “Qu’est-ce-qu’un auteur?”, *Bulletin de la société française de philosophie* 63 (1969) 75–104.
- , *Archäologie des Wissens* (Frankfurt a.M. 1973).
- FRAENKEL, Peter, “Revelation and Tradition: Notes on some Aspects of Doctrinal Continuity in the Theology of Philip Melancthon”, *Studia Theologica* 13 (1959).

- , *Testimonia Patrum. The Function of the Patristic Argument in the Theology of Philipp Melancthon* (THR 46) (Genf 1961).
- FRANK, G. L. C., 'A Lutheran Turned Eastward: the Use of the Greek Fathers in the Eucharistic Theology of Martin Chemnitz', in: *St. Vladimir's Theological Quarterly* 26 (1982) 155–171.
- FRANK, Christina B. M., *Untersuchungen zum Catalogus testium veritatis des Matthias Flacius Illyricus* (Diss. Tübingen 1990).
- FRANKLIN, Julian, *Jean Bodin and the Sixteenth-Century Revolution in the Methodology of Law and History* (New York/London 1963).
- FRAWLEY, William, *Text and Epistemology* (Norwood, NJ 1987).
- FREUD, Sigmund, *Das Unbehagen in der Kultur*, in: ders., *Gesammelte Werke XIV. Werke aus den Jahren 1925–1931*, hrsg. v. Anna Freud (Frankfurt a.M. 1948) 422–506.
- FUMAROLI, Marc, 'Temps de croissance et temps de corruption. Les deux antiquités dans l'érudition jésuite française du XVII^e siècle', *XVII^e siècle* 31 (1981) 149–168.
- , 'La République des Lettres', *Diogenes* 143 (1988) 131–150.
- , 'La République des Lettres (I–II)', *Annuaire du Collège de France* 88 (1987/88) 417–434 und 89 (1988/89) 383–400.
- GALTUNG, Johann, 'Theory Formation in Social Research: A Plea for Pluralism', in: Else OYEN (Hrsg.), *Comparative Methodology* (Newbury Park 1990) 96–112.
- GARBER, Klaus, 'Paris, die Hauptstadt des europäischen Späthumanismus. Jacques-Auguste de Thou und das Cabinet Dupuy', in: S. NEUMEISTER/C. WIEDEMANN (Hrsg.), *Res publica litteraria. Die Institutionen der Gelehrsamkeit in der frühen Neuzeit I* (Wiesbaden 1987) 71–92.
- GASSMANN, Günther/VAJTA, Vilmos (Hrsg.), *Tradition im Luthertum und im Anglikanismus* (Oecumenica. Jahrbuch für Ökumenische Forschung 1971/72) (Gütersloh u.a. 1972).
- GEISELMANN, Josef Rupert, *Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung. Der Grundgedanke der Theologie Johann Adam Möhlers und der katholischen Tübinger Schule* (Freiburg/Basel/Wien 1966).
- , *Die lebendige Überlieferung als Norm des christlichen Glaubens dargestellt im Geiste der Traditionslehre Johannes Ev. Kuhns* (Die Überlieferung in der neueren Theologie 3) (Freiburg 1959).
- GHELLINCK, Joseph de, *Patristique et Moyen Âge. Études d'histoire littéraire et doctrinale* (Museum Lessianum – Section Historique 9) (Gembloux 1948) 404–411.
- GÖSSMANN, Elisabeth, *Antiqui und moderni im Mittelalter* (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie NF 23) (München 1974).
- GRAFTON, Anthony, 'Higher criticism ancient and modern', in: Ders./A. C. DIONISOTTO/J. KRAYE (Hrsg.), *The Uses of Greek and Latin* (London 1988) 155–170.
- , *Die tragischen Ursprünge der deutschen Fußnote* (München 1998).
- GRANE, Leif, *Modus loquendi theologicus: Luthers Kampf um die Erneuerung der Theologie (1515–1518)* (AThD 12) (Leiden 1975).
- , 'Some Remarks on the Church Fathers in the First Years of the Reformation (1516–1520)', in: GRANE/SCHINDLER/WRIEDT 1993, 21–32.
- GRANE, Leif/SCHINDLER, Alfred/WRIEDT, Markus (Hrsg.), *Auctoritas patrum. Zur Rezeption der Kirchenväter im 16. Jahrhundert* (VIEG Beiheft 37) (Mainz 1993).
- , *Auctoritas patrum II. Neue Beiträge zur Rezeption der Kirchenväter im 15. und 16. Jahrhundert* (VIEG Beiheft 44) (Mainz 1998).
- GOUTHIER, Henri, 'La Crise de la théologie au temps de Descartes', *Revue de théologie et de philosophie*, 3 ser., 4 (1954) 19–54.
- GUSDORF, Georges, *Les Sciences humaines et la pensée occidentale (...) III: La Révolution galiléenne* (Paris 1969).
- GUTIÉRREZ, Costancio, *Espanoles en Trento* (Corpus Tridentinum Hispanicum 1) (Valladolid 1951).

- HÄGGLUND, Bengt, *Die Heilige Schrift und ihre Deutung in der Theologie Johann Gerhards. Eine Untersuchung über das altlutherische Schriftverständnis* (Lund 1951).
- , "Verständnis und Autorität der altkirchlichen Tradition in der lutherischen Theologie der Reformationszeit bis zum Ende des 17. Jahrhunderts", in: GASSMANN/VAJTA 1972, 34–62.
- HAENDLER, Klaus, *Wort und Glaube bei Melanchthon: Eine Untersuchung über die Voraussetzungen und Grundlagen des melanchthonischen Kirchenbegriffs* (QFRG 37) (Gütersloh 1968).
- HAMMERSTEIN, Notker, *Jus und Historie* (Göttingen 1972).
- , "Bildungsgeschichtliche Traditionszusammenhänge zwischen Mittelalter und früher Neuzeit", in: *Der Übergang zur Neuzeit und die Wirkung von Traditionen* (Veröffentlichungen der Joachim-Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften Hamburg 32) (Göttingen 1978) 32–54.
- HEADLEY, John M., *Luther's View of Church History* (Yale Publications in Religion 6) (New Haven/London 1963).
- HEIDEGGER, Martin, *Holzwege* (Frankfurt 1950).
- HELLER, Agnes, "Der Tod des Subjekts", in: dies., *Ist die Moderne lebensfähig?* (Frankfurt a.M./New York 1995) 61–83.
- HELMRATH, Johannes, "'Humanismus und Scholastik' und die deutschen Universitäten um 1500", *Zeitschrift für Historische Forschung* 15 (1988) 187–203.
- HENDRIX, Scott H., "Deparentifying the Fathers: The Reformers and Patristic Authority", in: Leif GRANE/Alfred SCHINDLER/Markus WRIEDT (Hrsg.), *Auctoritas patrum. Zur Rezeption der Kirchenväter im 16. Jahrhundert* (VIEG Beiheft 37) (Mainz 1993) 56–68.
- HENKE Ernst Ludwig Theodor, *Georg Calixtus und seine Zeit I* (Halle 1853), *II/1* (Halle 1856), *II/2* (Halle 1860).
- , *Das Unionscolloquium zu Cassel im Juli 1661* (Marburg 1861).
- HENNINGS, Ralph, *Der Briefwechsel zwischen Augustin und Hieronymus und ihr Streit um den Kanon des Alten Testaments und die Auslegung von Gal. 2,11–14* (SVigChr 21) (Leiden 1994).
- HENZE, Barbara, *Aus Liebe zur Kirche Reform: Die Bemühungen Georg Witzels (1501–1573) um die Kircheneinheit* (RGST 133) (Münster 1995).
- , "Erasmianisch: Die 'Methode', Konflikte zu lösen? Das Wirken Witzels und Cassanders", in: M. E. H. Nicolette Mout/Heribert SMOLINSKY (Hgg.), *Erasmianism. Idea and Reality* (Amsterdam 1997) 155–168.
- HERMS, Eilert, "Einigkeit im Fundamentalen. Probleme einer ökumenischen Programmformel", *Ökumenische Rundschau* 36 (1987) 46–66.
- HEUSSI, Karl, *Altertum, Mittelalter und Neuzeit in der Kirchengeschichte* (Libelli 263) (Tübingen 1921, Nachdruck Darmstadt 1969).
- HERZOG, Reinhart, "Die Überwindung des Historismus in der deutschen Patristik nach 1900 und die Rezeption Alfred Loisy bei Ernst Troeltsch", in: Ders./Jacques FONTAINE/Karla POLLMANN (Hrsg.), *Patristique et Antiquité tardive en Allemagne et en France de 1870 à 1930. Influences et échanges. Actes du Colloque franco-allemand de Chantilly, 25–27 octobre 1991* (Coll'ÉtAug. Série Moyen Age – Temps Modernes 27) (Paris 1993) 30–39.
- HINZE, Bradford E., *Narrating History, developing doctrine. Friedrich Schleiermacher and Johann Sebastian Drey* (Atlanta 1993).
- HÖHNE, Wolfgang, *Luthers Anschauungen über die Kontinuität der Kirche* (Berlin 1963).
- HÖDL, Ludwig, "Articulus fidei: Eine begriffsgeschichtliche Arbeit", in: Joseph RATZINGER/Heinrich FRIES (Hrsg.), *Einsicht und Glaube: FG G. Söhngen* (Freiburg 1962) 358–376.
- HOFFMANN, Gottfried, *Sententia patrum: Das patristische Argument in der Abendmahlskontroverse zwischen Oekolampad, Zwingli, Luther und Melanchthon* (Diss. masch. Heidelberg 1971).
- HOFFMANN, Georg, *Die Lehre von der fides implicita 1: Innerhalb der katholischen Kirche* (Leipzig 1903).

- HOFMANN, Michael, *Theologie, Dogma und Dogmenentwicklung im theologischen Werk Denis Petaus* (Frankfurt/München 1976).
- HOFMEISTER, Hermann, "Die Universität Helmstedt zur Zeit des Dreißigjährigen Krieges", *Zeitschrift des Historischen Vereins für Niedersachsen* (1907) 241–268.
- HOLTE, Ragnar, "The Consequences of Modern Theories of Reality for the Relevance and Authority of the Early Church in our Time", in: Günther GASSMANN/Vilmos VAJTA (Hrsg.), *Tradition im Luthertum und im Anglikanismus* (Oecumenica. Jahrbuch für Ökumenische Forschung 1971/72) (Gütersloh u.a. 1972) 146–155.
- HORNIG, Gottfried, "Semlers Dogmengeschichtsschreibung und Traditionskritik", in: *Denkender Glaube. FS C. H. Ratschow* (Berlin 1976) 101–113.
- , *Johann Salomo Semler. Studien zu Leben und Werk des Hallenser Aufklärungstheologen* (Tübingen 1996).
- IRMSCHER, Johannes, "Das Konstantinbild der deutschen Reformatoren", Elizabeth A. LIVINGSTONE (Hrsg.), *Papers presented at the Eleventh International Conference on Patristic Studies, Oxford 1991: Latin Authors (other than Augustin and his opponents) Nachleben of the Fathers* (Studia Patristica 28) (Leuven 1993) 205–210.
- JACOBI, Franz, "Das liebevolle Religionsgespräch zu Thorn 1645", *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 15 (1895) 345–363 und 465–560.
- JANTSCH, Johanna, *Die Entstehung des Christentums bei Adolf von Harnack und Eduard Meyer* (Bonn 1990).
- JAUB, Hans Robert, *Ästhetische Norm und geschichtliche Reflexion in der 'Querelle des Anciens et des Moderns'* (München 1964).
- , *Literaturgeschichte als Provokation* (Frankfurt a.M. 1970).
- JEDIN, Hubert, *Geschichte des Konzils von Trient II: Die erste Trienter Tagungsperiode 1545/47* (Freiburg 1957).
- JONGE, Christiaan de, *De irenische ecclesiologie van Franciscus Junius (1545–1602)* (Nieuwkoop 1980).
- JUNG, Thomas, *Vom Ende der Geschichte. Rekonstruktionen zum Posthistoire in kritischer Absicht* (Münster/New York 1989).
- KANTZENBACH, Friedrich Wilhelm, *Das Ringen um die Einheit der Kirche im Jahrhundert der Reformation. Vertreter, Quellen und Motive des "ökumenischen" Gedankens von Erasmus von Rotterdam bis Georg Calixt* (Stuttgart 1957).
- , *Evangelium und Dogma. Die Bewältigung des theologischen Problems der Dogmengeschichte im Protestantismus* (Stuttgart 1959).
- , *Einheitsbestrebungen im Wandel der Kirchengeschichte* (Gütersloh 1979).
- KAPITZKA, P., "Der Zwerg auf den Schultern des Riesen", *Rhetorik* 2 (1981) 49–58.
- KASPER, Walter, *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule* (Giovanni P. Perrone, Carlo Passaglia, Clemens Schrader) (Die Überlieferung in der neueren Theologie 5) (Freiburg/Basel/Wien 1962).
- , "Grundkonsens und Kirchengemeinschaft", *ThQ* 167 (1987) 161–181.
- KAUFMANN, Thomas, 'Königsberger Theologieprofessoren im 17. Jahrhundert', in: Diterich RAUSCHNING/Donata von NERÉE (Hrsg.), *Die Albertus-Universität und ihre Professoren* (JAVK 24) (Berlin 1995) 49–96.
- , *Universität und lutherische Konfessionalisierung. Die Rostocker Theologieprofessoren und ihr Beitrag zur theologischen Bildung und kirchlichen Gestaltung im Herzogtum Mecklenburg zwischen 1500 und 1675* (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 66) (Gütersloh 1997).
- KELLER-HÜSCHEMINGER, Max, *Das Problem der Fundamentalartikel bei Johannes Hülsemann in seinem theologiegeschichtlichen Zusammenhang* (Gütersloh 1939).
- KELLEY, Donald R., *Foundations of Modern Historical Scholarship. Language, Law and History in the French Renaissance* (New York/London 1970).
- KELLY, Robert A., 'Tradition and Innovation: The Use of Theodoret's *Ranistes* in Martin Chemnitz *De Duabus Naturis in Christo*', in: Marguerite SHUSTER/Richard

- MULLER (Hrsg.), *Perspectives on Christology: Essays in Honor of Paul K. Jewett* (Grand Rapids 1991) 102–115.
- KLAUSER, Theodor, *Franz Josef Dölger 1879–1940. Sein Leben und sein Forschungsprogramm "Antike und Christentum"* (JbAC.Erg.-Bd. 7) (Münster 1980).
- KLEIN, Wolfgang, "Die Dekadenz von Dekadenz", *Zeitschrift für Historische Forschung Beiheft 21: Aufklärung und Historische Semantik*, hg. v. Rolf Reichardt (Berlin 1998) 203–219.
- KNISPEN, W., "Gelehrtenrepublik", *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 3 (1974) 226–232.
- KÖHLER, Walter, *Luther und die Kirchengeschichte* (Erlangen 1900, Nachdruck Hildesheim/Zürich/New York 1984).
- , *Dogmengeschichte als Geschichte des christlichen Selbstbewußtseins. Das Zeitalter der Reformation* (Zürich 1951).
- KÖRNER, Bernhard, *Melchior Cano, De locis theologicis. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre* (Graz 1994).
- KOHUT, Karl, "Die Auseinandersetzung mit dem Humanismus in der Spanischen Scholastik", in: August BUCK (Hrsg.), *Renaissance – Reformation: Gegensätze und Gemeinsamkeiten* (Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissanceforschung 5) (Wiesbaden 1984) 77–104.
- KONDYLIS, Panajotis, *Der Niedergang der bürgerlichen Denk- und Lebensformen* (Weinheim 1991).
- KONGREGATION für das katholische Bildungswesen, *Instruktion über das Studium der Kirchenväter in der Priesterausbildung vom 10. November 1989* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 96) (Bonn 1990) (zitiert nach Absatznummern).
- KOSSELCK, Reinhart, "Fortschritt", *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon der politisch-sozialen Sprache in Deutschland* 2 (Stuttgart 1975) 351–424.
- , "Das 18. Jahrhundert als Beginn der Neuzeit", in: ders./Reinhart HERZOG (Hrsg.), *Epochenschwelle und Epochenbewußtsein* (München 1987).
- , *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten* (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 757) (Frankfurt a.M. 1989).
- KRATZ, Wilhelm, *Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels und die deutschen Jesuiten* (Stimmen aus Maria Laach, Erg.heft 117) (Freiburg 1914).
- KRAUSS, Werner, "Der Streit der Altertumsfreunde mit den Anhängern der Moderne und die Entstehung des geschichtlichen Weltbildes", in: ders./Hans KORTUM (Hgg.), *Antike und Moderne in der Literaturdiskussion des 18. Jahrhunderts* (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Schriftenreihe der Arbeitsgruppe zur Geschichte der Deutschen und Französischen Aufklärung 7) (Berlin 1966) IX–LX.
- KREINER, Armin, "'Hierarchia veritatum'. Deutungsmöglichkeiten und ökumenische Relevanz", *Catholica* 46 (1992) 1–30.
- KRETSCHMAR, Georg, "Die Folgerungen der modernen biblischen und patristischen Forschung für das Verständnis und die Autorität der altkirchlichen Tradition", in: Günther GASSMANN/Vilmos VAJTA (Hrsg.), *Tradition im Luthertum und im Anglikanismus* (Oecumenica. Jahrbuch für Ökumenische Forschung 1971/72) (Gütersloh u.a. 1972) 111–129.
- , "Luther und das altkirchliche Dogma", in: *Luther et la Réforme Allemande dans une perspective oecuménique* (Les études théologiques de Chambésy 3) (Genf 1983).
- KROGH-TONNING, Knud, *Hugo Grotius und die religiösen Bewegungen im Protestantismus seiner Zeit* (2. Vereinsschrift der Görres-Gesellschaft) (Köln 1904).
- KRÜGER, Friedhelm, *Bucer und Erasmus: Eine Untersuchung zum Einfluß auf die Theologie Martin Bucers (bis zum Evangelienkommentar von 1530)* (VIEG 57) (Wiesbaden 1970).
- KUHN, Richard, *Luthers Lehre von der ratio* (Diss. Erlangen 1957).
- LANG, Albert, *Die loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises* (Münchner Studien zur historischen Theologie 6) (München 1925).
- LARENTZAKIS, Gregor, "Diachrone ekklesiale Koinonia. Zur Bedeutung der Kirchenväter in der orthodoxen Kirche", in: *Anfänge der Theologie. Charisteion J. B. Bauer* (Graz/Wien/Köln 1987) 355–377.

- LECLER, Joseph, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme* (Paris 1994 [1955]).
- LEGOFF, Jacques, *Geschichte und Gedächtnis* (Historische Studien 6) (Frankfurt a.M./New York 1992).
- LEGOFF, Jacques u.a. (Hrsg.), *Die Rückeroberung des historischen Denkens. Grundlagen der neuen Geschichtswissenschaft* (Frankfurt a.M. 1990).
- KARL LEHMANN/W. LÖSER/M. LUTZ-BACHMANN, *Dogmengeschichte und katholische Theologie* (Würzburg 1985).
- LEINSLE, Ulrich G., *Das Ding und die Methode: Methodische Konstitution und Gegenstand der frühen protestantischen Metaphysik* (Augsburg 1985).
- LEUBE, Hans, *Kalvinismus und Luthertum im Zeitalter der Orthodoxie I: Der Kampf um die Herrschaft im protestantischen Deutschland* (Leipzig 1928).
- LEEUWEN, P. van, "L'église, règle de foi, dans les écrits de Guillaume Occam", *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 11 (1934) 249–288.
- LEROI-GOURHAN, André, *Hand und Wort. Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst* (Frankfurt a.M. 1980).
- LEVINAS, Emmanuel, *Die Zeit und das Andere* (Hamburg 1984).
- LEVY-STRAUSS, Claude, *The Savage Mind* (Chicago 1962).
- LEWALTER, Ernst, *Spanisch-jesuitische und deutsch-lutherische Metaphysik des 17. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Geschichte der iberisch-deutschen Kulturbeziehungen und zur Vorgeschichte des deutschen Idealismus* (Libelli 134) (Darmstadt 1967 = Nachdruck der Ausgabe Hamburg 1935).
- LIPPS, Michael A., *Dogmengeschichte als Dogmenkritik. Die Anfänge der Dogmengeschichtsschreibung in der Zeit der Spätaufklärung* (Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen theologie 48) (Bern/Frankfurt a.M. 1983).
- LÖHR, Gabriel M., *Die Kölner Dominikanerschule vom 14. bis zum 16. Jahrhundert. Mit einer Übersicht über ihre Gesamtentwicklung* (Köln 1948) (ND der Ausgabe Freiburg/Schweiz 1946 mit geänderter Seitenzählung).
- , "Das Kölner Dominikanerkloster im 17. Jahrhundert", *JKG* 28 (1953) 95–168.
- LOHSE, Bernhard, 'Philipp Melanchthon in seinen Beziehungen zu Luther', in: Helmar JUNGHANS (Hrsg.), *Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546* (Göttingen 1983).
- , "Dogma und Bekenntnis in der Reformation: Von Luther bis zum Konkordienbuch", in: Carl ANDRESEN (Hg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte 2: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität* (Göttingen 1980) 25–27.
- , "Luther und Athanasius", in: GRANE/SCHINDLER/WRIEDT 1993, 97–116.
- LUNEAU, Auguste, *L'histoire du salut chez les pères de l'église: La doctrine des âges du monde* (Théologie Historique 2) (Paris 1964).
- MAGER, Inge, *Calixts Werke in Auswahl 4: Schriften zur Eschatologie* (Göttingen 1972).
- , "Lutherische Theologie und aristotelische Philosophie an der Universität Helmstedt im 16. Jahrhundert. Zur Vorgeschichte des Hofmannschen Streites im Jahre 1598", *Jahrbuch der Gesellschaft für Niedersächsische Kirchengeschichte* 73 (1975) 83–98.
- , *Georg Calixt. Werke in Auswahl 1: Einleitung in die Theologie* (Göttingen 1978).
- , "Die Beziehungen Herzog Augusts von Braunschweig-Wolfenbüttel zu den Theologen Georg Calixt und Johann Valentin Andreae", in: *Pietismus und Neuzeit* (Göttingen 1980) 76–98.
- , "Brüderlichkeit und Einheit: Georg Calixt und das Thorner Religionsgespräch 1645", *Thorn, Königin der Weichsel* (Beiträge zur Geschichte Westpreußens 7) (Göttingen 1981) 209–238.
- , *Calixts Werke in Auswahl 2: Dogmatische Schriften* (Göttingen 1982).
- , *Die Konkordienformel im Fürstentum Braunschweig-Wolfenbüttel. Entstehungsbeitrag – Rezeption – Geltung* (Studien zur Kirchengeschichte Niedersachsens 33) (Göttingen 1993).
- MALCOLM, Noel, *De Dominis (1560–1624): Venetian, Anglican, Ecumenist and Relapsed Heretic* (London 1984).

- MANNERMAA, Tuomo, "Grundlagenforschung der Theologie Martin Luthers und die Ökumene", in: ders./Anja GHISELLI/Simo PEURA (Hrsg.), *Thesauri Lutheri. Auf der Suche nach neuen Paradigmen der Luther-Forschung* (Veröffentlichungen der Finnischen Theologischen Literaturgesellschaft 153) (Helsinki 1987) 17–35.
- MARKSCHIES, Christoph, 'Die eine Reformation und die vielen Reformen oder Braucht evangelische Kirchengeschichtsschreibung Dekadenzmodelle', *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 106 (1995) 70–97.
- MASSNER, Joachim, *Kirchliche Überlieferung und Autorität im Flaciuskreis: Studien zu den Magdeburger Zenturien* (Hamburg 1964).
- MAU, Rudolf, "Die Kirchenväter in Luthers früher Exegese des Glatterbriefes", in: GRANE/SCHINDLER/WRIEDT 1993, 117–128.
- MAURER, Wilhelm, 'Luthers Anschauungen über die Kontinuität der Kirche', in: Ivar ASHEIM (Hrsg.), *Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther: Vorträge des 3. Internationalen Kongresses für Lutherforschung* (Göttingen 1966) 109–115.
- MAY, Gerhard (Hrsg.), *Das Marburger Religionsgespräch 1529* (Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte 13) (Gütersloh 1970).
- , "Das Konzept Antike und Christentum in der Patristik von 1870 bis 1930", in: Jacques Fontaine u.a. (Hgg.), *Patristique et Antiquité tardive en Allemagne et en France de 1870 à 1930. Influences et échanges. Actes du Colloque franco-allemand de Chantilly (25–27 octobre 1991)* (Collection des Études Augustiniennes. Série Moyen Age-Temps Modernes 27) (Paris 1993) 3–17.
- McLUHAN, Marshall, *The Gutenberg Galaxy. The Making of Typographic Man* (New York 1962).
- MEIJERING, Eginhard P., *Die Hellenisierung des Christentums im Urteil Adolf von Harnacks* (Amsterdam/Oxford 1985).
- MEINHOLD, Peter, *Geschichte der kirchlichen Historiographie I* (Freiburg/München 1967).
- MELVILLE, Gert, "Wozu Geschichte schreiben? Stellung und Funktion der Historie im Mittelalter", *Formen der Geschichtsschreibung* (Theorie der Geschichte 4) (München 1982) 86–146.
- MÉNARD, Étienne, *La Tradition. Révélation, écriture, église selon saint Thomas d'Aquin* (Brügge/Paris 1964).
- MERKT, Andreas, "Die Alte Kirche als *remedium schismati*", in: Heinz DUCHHARDT/Gerhard MAY (Hrsg.), *Union-Konversion-Toleranz. Dimensionen der Annäherung zwischen den christlichen Konfessionen im 17. und 18. Jahrhundert* (VIEG Beiheft 50) (Mainz 2000) 1–19.
- , Art. "Theologie und Kirche des Christentums: Theologiegeschichte", in: *Der Neue Pauly* 14 (im Druck).
- MERTON, Robert K., *Auf den Schultern von Riesen: Ein Leitfaden durch das Labyrinth der Gelehrsamkeit*, übers. v. R. Kaiser (Athenäums Taschenbücher 128) (Frankfurt a.M. 1989).
- METZ, Johann Baptist, "Die Verantwortung der Theologie in der gegenwärtigen Krise der Geisteswissenschaften", in: Hans-Peter MÜLLER (Hrsg.), *Wissen als Verantwortung. Ethische Konsequenzen des Erkennen* (Stuttgart/Berlin/Köln 1991) 113–126.
- MEUTHEN, Erich, *Kölner Universitätsgeschichte I: Die Alte Universität* (Köln/Wien 1988).
- MEYER, Harding, "Überlegungen zum Gedanken und zur Lehre von den Fundamentalt artikeln", in: Peter NEUNER/Harald WAGNER (Hrsg.), *In Verantwortung für den Glauben: Beiträge zur Fundamentalthologie und Ökumenik (FS Heinrich Fries)* (Freiburg/Basel/Wien 1992) 267–277.
- MICCOLI, Giovanni, "Ecclesiae primitivae forma", in: ders., *Chiesa gregoriana. Ricerche sulla Riforma del secolo XI* (Storichi antichi e moderni n.s. 17) (Florenz 1966) 225–303.
- MOLDAENKE, G., *Schriftverständnis und Schriftdeutung im Zeitalter der Reformation I: Matthias Flacius Illyricus* (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte 9) (Stuttgart 1936).
- MOLDAENKE, Theodor, *Christian Dreier und der synkretistische Streit im Herzogtum Preußen* (Königsberg 1909).

- MOMIGLIANO, Arnaldo, "La formazione della moderna storiografia sull'impero romano", in: *Terzo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico 1* (Rom 1966) 110–116.
- , *Time in Ancient Historiography. Essays in Ancient and Modern Historiography* (Oxford 1977).
- , *The Classical Foundations of Modern Historiography* (Berkeley 1990).
- MOOS, Peter von, *Geschichte als Topik. Das rhetorische Exemplum von der Antike zur Neuzeit und die 'historiae' im "Policraticus" Johannis von Salisbury* (Ordo 2) (Hildesheim/Zürich/New York 1988).
- MÜHLENBERG, Ekkehard, "Das Vermächtnis der Kirchenväter an den modernen Protestantismus", in: Adolf Martin RITTER (Hrsg.), *Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum* (Göttingen 1979) 380–394.
- , "Das Argument: 'Die Wahrheit erweist sich in Übereinstimmung mit den Vätern'. Entstehung und Schlagkraft", in: Leif GRANE/Alfred SCHINDLER/Markus WRIEDT (Hrsg.), *Auctoritas patrum II. Neue Beiträge zur Rezeption der Kirchenväter im 15. und 16. Jahrhundert* (Mainz 1998) 153–170.
- MÜLLER, Hans-Joachim, "Kriegserfahrung, Prophetie und Weltfriedenskonzepte während des Dreißigjährigen Kriegs", in: F. BOLL (Hrsg.), *Volksfrömmigkeit und Kriegserleben* (Jahrbuch für Historische Friedensforschung 6) (Münster 1997) 26–47.
- MUHLACK, Ulrich, "Von der philologischen zur historischen Methode", in: C. MEIER/J. RÜSEN, *Theorie der Geschichte. Beiträge zur Historik 5: Historische Methode* (München 1988) 154–180.
- , *Geschichtswissenschaft im Humanismus und in der Aufklärung* (München 1991).
- NADIN, Mihai, *The Civilization of Illiteracy* (Dresden 1997).
- NEDDERMEYER, Uwe, *Das Mittelalter in der deutschen Historiographie des 15.–18. Jahrhunderts. Geschichtsgliederung und Epochenverständnis in der frühen Neuzeit* (Kölner historische Abhandlungen 34) (Köln u.a. 1988).
- NELLEN, Henk J. M./RABBIE, Edwin (Hrsg.), *Hugo Grotius. Theologian. FS G.H.M. Posthumus Meyjes* (Studies in the History of Christian Thought 55) (Leiden 1994).
- NEUNER, Peter, "Die Diskussion um die *fides implicita* als ökumenisches Problem", in: M. KESSLER/W. PANNENBERG/H. J. POTTMEYER (Hrsg.), *Fides quaerens intellectum: Beiträge zur Fundamentaltheologie* (Tübingen 1992) 442–456.
- , "Was muß der Christ glauben? Die Lehre von der *Fides implicita* zwischen amtlicher Dogmatik und partieller Identifikation", *Stimmen der Zeit* 212 (1994) 219–231.
- NEVEU, Bruno, *Un historien à l'école de Port-Royale. Sébastien Le Nain de Tillemont (1637–1698)* (Den Haag 1966).
- , *L'erreur et son juge. Remarques sur les censures doctrinales à l'époque moderne* (Neapel 1993).
- , *Érudition et Religion aux XVII^e et XVIII^e siècles* (Paris 1994).
- NIETHAMMER, Lutz, *Posthistoire. Ist die Geschichte am Ende?* (Reinbek 1989).
- NIKOLAOU, Theodoros S., "Die Bedeutung der patristischen Tradition für die Theologie heute", *Orthodoxes Forum* 1 (1987) 6–18.
- , "Die Bedeutung der patristischen Tradition für die Theologie heute", *KNA-ÖKI* 52 (18.12.1991) 5–15.
- NITZSCH, Friedrich, "Geschichtliches und Methodologisches zur Patristik", *Jahrbücher für Deutsche Theologie* 10 (1865) 37–63.
- NOLTE, Maria E., *Georgius Cassander en zijn oecumenisch Streven* (Nijmegen 1951).
- NORELLI, Enrico, 'L'autorità della chiesa antica nelle *Centurie di Magdeburgo* e negli *Annales* del Baronio', in: Romeo De MAIO/Luigi GULIA/Aldo MAZZACANE (Hrsg.), *Baronio storico e la Controriforma: Atti del Convegno internazionale di studi, Sora 6–10 ottobre 1979* (Sora 1982) 253–307.
- , 'The Authority attributed to the Early Church in the *Centuries of Magdeburg* and in the *Ecclesiastical Annales* of Caesar Baronius', in: BACKUS 1997, 745–774.
- NOWOTNY, Helga, *Eigenzeit. Entstehung und Strukturierung eines Zeitgefühls* (Frankfurt a.M. 1995).
- OBERMAN, Heiko O., *The Dawn of the Reformation. Essays in Late Medieval and Early Reformation Thought* (Edinburgh 1986).

- OLSON, Oliver K., 'Flacius Illyricus, Matthias', *Theologische Realenzyklopädie* 11 (1983) 206–214.
- ORCIBAL, Jean, *Jansenius d'Ypres (1585–1638)* (Paris 1989).
- PATTISON, Mark Milton, *Isaac Casaubonus 1559–1614*, Oxford 21892 (ND Genf 1970).
- PELIKAN, Jaroslav, 'Die Kirche nach Luthers Genesisvorlesungen', in: Vilmos VAJTA (Hrsg.), *Lutherforschung heute* (Berlin 1958) 102–110.
- PERRY, Elizabeth Israels, *From Theology to History. French Religious Controversy and The Revocation of the Edict of Nantes* (Archives internationales d'histoire des idées 67) (Den Haag 1973).
- PETERSEN, Peter, *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland* (Leipzig 1921).
- PISZCZ, Edmund, *Colloquium Charitativum w Toruniu A.D. 1645. Genez a i Przebieg* (Thorn 1995).
- POLLMANN, Karla E. (Hrsg.), *Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem. Beiträge zu einem Colloquium anlässlich seines 200. Todestages* (Braunschweig 1991).
- POSTHUMUS MEYJES, Guillaume H. M., "Protestants irenisme in de 16e en eerste helft van de 17e eeuw", *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 36 (1982) 205–222.
- POULAT, Emile, *Histoire du dogme et critique dans la crise moderniste* (Paris 1962).
- , "Le renouveau des études patristiques en France et la crise moderniste", in: Jacques FONTAINE/Reinhart HERZOG/Karla POLLMANN (Hrsg.), *Patristique et Antiquité tardive en Allemagne et en France de 1870 à 1930. Influences et échanges. Actes du Colloque franco-allemand de Chantilly (25–27 octobre 1991)* (Collection des Études Augustiniennes. Série Moyen Age – Temps Modernes 27) (Paris 1993) 20–29.
- PREGERS, Wilhelm, *Matthias Flacius Illyricus und seine Zeit*, 2 Bde (Erlangen 1859/1861).
- PRICOCO, Salvatore, *Storia letteraria e storia ecclesiastica. Dal "De viris illustribus" di Girolamo a Gennadio* (Catania 1979).
- QUANTIN, Jean-Louis, "The Fathers in 17th Century Roman Catholic Theology", in: BACKUS 1997, 951–986.
- , "The Fathers in Seventeenth Century Anglican Theology", in: BACKUS 1997, 987–1008.
- RADEMAKER, Cornelis S. M., *Life and Work of Gerardus Joannes Vossius (1577–1649)* (Assen 1981).
- RAPHAEL, Lutz, *Die Erben von Bloch und Febvre. Annales-Geschichtsschreibung und nouvelle histoire in Frankreich 1945–1980* (Stuttgart 1994).
- RAPP, Friedrich, *Fortschritt. Entwicklung und Sinngehalt einer philosophischen Idee* (Darmstadt 1992).
- RATSCHOW, Carl Heinz, *Der angefochtene Glaube. Anfangs- und Grundprobleme der Dogmatik* (Gütersloh 1957).
- RATZINGER, Joseph, "Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie", *Theologische Quartalschrift* 148 (1968) 257–282.
- RAULFF, Ulrich (Hrsg.), *Mentalitäten-Geschichte* (Berlin 1987).
- RAUTENBERG, Ursula, "... und überall das Buch'. Die Buchwissenschaft im Porträt", *Forschung & Lehre* 10 (1998) 529–523.
- REID, John K. S., *The Authority of Scripture. A Study of the Reformation and Post-Reformation Understanding of the Bible* (London 1957).
- REMMERT, Volker R., *Ariadnefäden im Wissenschaftslabyrinth. Studien zu Galilei: Historiographie – Mathematik – Wirken* (Bern u.a. 1998).
- RENGSTORF, Karl Heinrich, "Hugo Grotius als Theologe und seine Rezeption in Deutschland", *Theologische, juristische und philosophische Beiträge zur frühen Neuzeit* (Münster 1986) 71–83.
- RICOEUR, Paul, "The Hermeneutical Function of Distanciation/What is a Text? Explanation and Understanding", in: ders., *Hermeneutics and the Human Sciences. Essays on Language, Action and Interpretation* (Cambridge 1981) 131–164.
- , "Gedächtnis – Vergessen – Geschichte", in: Klaus E. MÜLLER/Jörn RÜSEN

- (Hrsg.), *Historische Sinnbildung. Problemstellungen, Zeitkonzepte, Wahrnehmungshorizonte, Darstellungsstrategien* (Hamburg 1997) 433–454.
- RIEDEL, Volker, "Paradoxe Rezeption: Lessings Studien der Kirchenväter im Dienste der Toleranz", *Helikon* (Rom) 33/34 (1993/94) 539–544.
- RITSCHL, Otto, *Dogmengeschichte des Protestantismus. Grundlagen und Grundzüge der theologischen Gedanken- und Lehrbildung in den protestantischen Kirchen I* (Leipzig 1908) u. IV (Göttingen 1927).
- RÖTTGERS, Kurt, "Autorität III.", *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 1 (1971) 729–733.
- RÖTZER, Hans Gerd, *Traditionalität und Modernität in der europäischen Literatur. Ein Überblick vom Attizismus-Asianismus-Streit bis zur "Querelle des Anciens et des Moderns"* (Darmstadt 1979).
- ROMILLY, Jaqueline de, "L'utilité de l'histoire selon Thucydide", in: *Histoire et historiens dans l'Antiquité* (Entretiens sur l'Antiquité classique, Fondation Hardt 4) (Genf 1958) 39–82.
- ROMMEL, Christoph von, *Leibniz und Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels: Ein ungedruckter Briefwechsel I* (Frankfurt a.M. 1847).
- RÜSEN, Jörn, "Postmoderne Geschichtstheorie", in: Konrad H. JARAUSCH u.a. (Hrsg.), *Geschichtswissenschaft vor 2000* (Hagen 1991) 27–48.
- RUH, Ulrich, *Der Weltkatechismus. Anspruch und Grenzen* (Freiburg/Basel/Wien 1993).
- SCHÄFER, Ernst, *Luther als Kirchenhistoriker* (Gütersloh 1897).
- SCHATZ, Klaus, "Ist Kirchengeschichte Theologie?", *Theologie und Philosophie* 55 (1980) 481–513.
- SCHEIBLE, Heinz, *Die Entstehung der Magdeburger Zenturien: Ein Beitrag zur Geschichte der historiographischen Methode* (SVRG 183) (Gütersloh 1966a).
- SCHEIBLE, Heinz (Hrsg.), *Die Anfänge der reformatorischen Geschichtsschreibung: Melancthon, Sleidam, Flacius und die Magdeburger Zenturien* (TKTG 2) (Gütersloh 1966b).
- SCHERER, Emil Clemens, *Geschichte und Kirchengeschichte an den deutschen Universitäten* (Freiburg i. Br. 1927).
- SCHIAN, Ruth, *Untersuchungen über das argumentum e consensu omnium* (Spudasmata 28) (Hildesheim 1973).
- SCHINDLER, Alfred, *Zwingli und die Kirchenväter* (147. Neujahrsblatt zum Besten des Waisenhauses Zürich) (Zürich 1984).
- SCHINDLING, Anton, "Die Katholische Bildungsreform zwischen Humanismus und Barock: Dillingen, Dôle, Freiburg, Molsheim und Salzburg: Die Vorlande und die benachbarten Universitäten, in: Hans MAIER/V. PRESS (Hrsg.) (unter Mitarbeit von Stievernann), *Vorderösterreich in der frühen Neuzeit* (Sigmaringen 1989) 137–176.
- SCHMAUS, Michael, "Die Schrift und die Kirche nach Heinrich von Gent", in: J. BETZ/H. FRIES (Hrsg.), *Kirche und Überlieferung* (Freiburg 1960) 211–234.
- SCHMIDT, D. M., 'Kirchengeschichte I: Kirchengeschichtsschreibung', *RGG3* 3 (1959) 426f.
- SCHMIDT, G. L., *Georg Witzel: Ein Altkatholik des XVI. Jahrhunderts* (Wien 1876).
- SCHMIDT, Martin, "Die ökumenische Bewegung auf dem europäischen Festlande im 17. und 18. Jahrhundert", in: R. ROUSE/S. C. NEILL (Hrsg.), *Geschichte der Ökumenischen Bewegung 1517–1948, Band I* (Göttingen 1963) 100–166.
- SCHNEEMELCHER, Wilhelm, "Die patristische Tradition in orthodoxer und evangelischer Sicht", in: *Dialog des Glaubens und der Liebe* (Beiheft Ökumenische Rundschau 11) (Frankfurt a.M. 1970) 12–25.
- SCHÖLLGEN, Georg, "Franz Joseph Dölger und die Entstehung seines Forschungsprogramms 'Antike und Christentum'", *Jahrbuch für Antike und Christentum* 36 (1993) 7–23.
- SCHOOR, Rob J. M. van de, "Reprints of Cassander's and Witzel's Irenica from Helmstedt: The meaning of the irenical tradition for Georg Calixtus, Hermann Conring and Johannes Latermann", *LLAS* 20 (1993) 167–192.
- SCHOTTENLOHER, Karl, *Pfalzgraf Ottheinrich und das Buch: Ein Beitrag zur Geschichte der evangelischen Publizistik* (RST 50/51) (Münster i. Westf. 1927).

- SCHULTES, Reginald M., *Fides implicita 1: Von Hugo von St. Viktor bis zum Konzil von Trient* (Regensburg/Rom 1920).
- SCHULZE, Manfred, 'Martin Luther and the Church Fathers', in: Irena BACKUS (Hrsg.), *The Reception of the Church Fathers in the West. From the Carolingians to the Maurists* (Leiden/New York/Köln 1997) (zwei Bände mit durchlaufender Seitenzählung) 573–626.
- SCHÜSSLER, Hermann, *Georg Calixt. Theologie und Kirchenpolitik. Eine Studie zur Ökumenizität des Luthertums* (VIEG 25) (Wiesbaden 1961).
- SEEBERG, Erich, *Gottfried Arnold. Die Wissenschaft und Mystik seiner Zeit. Studien zur Historiographie und zur Mystik* (Meerane i. S. 1923).
- SEEBERG, Reinhold, *Lehrbuch der Dogmengeschichte IV/2: Die Fortbildung der reformatorischen Lehre und die gegenreformatorische Lehre* (Darmstadt ⁵1959) 452–456.
- SELGE, Kurt-Victor, "Kirchenväter auf der Leipziger Disputation", in: GRANE/SCHINDLER/WRIEDT 1993, 197–212.
- SELLIN, Volker, "Mentalität und Mentalitätsgeschichte", *Historische Zeitschrift* 241 (1985) 555–598.
- SIEBEN, Hermann Joseph, "Petrus Canisius und die Kirchenväter. Zum 400. Todestag des Heiligen", *Theologie und Philosophie* 72 (1997) 1–30.
- SINISCALCO, Paolo, "Patristica, patrologia e letteratura cristiana antica ieri ed oggi", *Augustinianum* 20 (1980) 383–400.
- SOLÉ, Jacques, "Religion et méthode critique dans le 'Dictionnaire' de Bayle": in: *Religion, érudition et critique à la fin du XVII^e siècle et au début du XVIII^e* (Paris 1968) 70–117.
- SOMAN, Alfred (Hrsg.), *De Thou and the Index: Letters from Christophe Dupuy (1603–1607)* (Genf 1972).
- SPARN, Walter, *Wiederkehr der Metaphysik: Die ontologische Frage in der lutherischen Theologie des frühen 17. Jahrhunderts* (Calwer theologische Monographien B 4) (Stuttgart 1976).
- , "Die Krise der Frömmigkeit und ihre theologische Reflexion im nachreformatorischen Luthertum", in: Hans-Christoph RUBLACK (Hrsg.), *Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland* (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 197) (Gütersloh 1992) 54–82.
- STAUBACH, Nikolaus, "Memores pristinae perfectionis. The Importance of the Church Fathers for *Devotio moderna*", in: BACKUS 1997, 405–472.
- STAUFFER, Richard, "Autour de Colloque de Poissy: Calvin et le 'De officio pii viri ac publicae tranquillitatis vere amantis viri'", *Actes du Colloque l'Amiral de Coligny et son temps* (Paris oct. 1972) (Paris 1974) 135–154.
- STEGMANN, André, "G. Cassander, victime des orthodoxies", *Aspects du Libertinisme au XVI^e siècle. Actes du Colloque Internationale de Sommières* (De Pétrarque à Descartes 30) (Paris 1974) 199–214.
- STEIGER, Johann Anselm, "Der Kirchenvater der lutherischen Orthodoxie", *Kerygma und Dogma* 43 (1997) 58–76.
- , *Johann Gerhard (1582–1637): Studien zu Theologie und Frömmigkeit des Kirchenwaters der lutherischen Orthodoxie* (Doctrina et Pietas Abt. 1: Johann Gerhard-Archiv 1) (Stuttgart-Bad Cannstatt 1997).
- STICHWEH, Rudolf, *Der frühmoderne Staat und die europäische Universität* (Frankfurt a.M. 1991).
- STISSER, Karl Adolf, "Ökumenische Verhandlungen in Hildesheim i.J. 1640: Johannes Duraeus und Georg Calixt am Hof Herzog Georgs", *Alt-Hildesheim: Jahrbuch für Stadt und Stift Hildesheim* 59 (1988) 79–91.
- STUDER, Basil, *Schola christiana. Die Theologie zwischen Nizäa (325) und Chalzedon (451)* (Paderborn u.a. 1998).
- TELLECHEA IDIGORAS, Jose Ignacio, *Fray Bartolomé Carranza. Documentos Históricos VI* (Archivo Documental Espanol 33) (Madrid 1981).
- TETZ, Martin, "Altchristliche Literaturgeschichte – Patrologie", *Theologische Rundschau* 32 (1967) 1–42.

- THADDEN, Rudolf von, *Die brandenburgisch-preußischen Hofprediger im 17. und 18. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Geschichte der absolutistischen Staatsgesellschaft in Brandenburg-Preußen* (Arbeiten zur Kirchengeschichte 32) (Berlin 1959).
- THEOBALD, Michael, "Schriftzitate in kirchlichen Dokumenten", *Theologische Quartalschrift* 172 (1992) 307–309.
- TRACK, Joachim, "Die Begründung theologischer Aussagen. Hinweise zu einem unerledigten Problem der wissenschaftstheoretischen Debatte in der Theologie", in: Ders./F. MILDENBERGER (Hrsg.), *Zugang zur Theologie. Fundamentaltheologische Beiträge* (Göttingen 1979) 102–129.
- TRIPPEN, Norbert, *Theologie und Lehramt im Konflikt. Die kirchlichen Maßnahmen gegen den Modernismus im Jahre 1907 und ihre Auswirkungen in Deutschland* (Freiburg/Basel/Wien 1977).
- TRUSEN, Winfried, *Um die Reform und Einheit der Kirche. Zum Leben und Werk Georg Witzels* (KLK 14) (Münster 1957).
- TRUNZ, Erich, *Johann Matthäus Meyfarth. Theologe und Schriftsteller in der Zeit des Dreißigjährigen Krieges* (München 1987).
- TRUTZ, Erich, "Der deutsche Späthumanismus als Standeskultur", in: R. ALEWYN (Hrsg.), *Deutsche Barockforschung* (Köln/Wien 1970) 147–170.
- VALESKE, Ulrich, *Hierarchia veritatum. Theologiegeschichtliche Hintergründe und mögliche Konsequenzen eines Hinweises im Ökumenismusdekret des II. Vatikanischen Konzils zum zwischenkirchlichen Gespräch* (München 1968).
- VELLICO, A., "De regula fidei iuxta Joannis Duns Scoti doctrinam", in: *Antonianum* 10 (1935) 11–36.
- VERHEUS, Simon L., *Zeugnis und Gericht. Kirchengeschichtliche Betrachtungen bei Sebastian Franck und Matthias Flacius* (Nieuwkoop 1971).
- VICAIRE, Marie-Humbert, *L'imitation des apôtres. Moines, chanoines et mendiants IV^e–XIII^e siècles* (Paris 1963).
- VIERHAUS, Rudolf, "Umriss einer Sozialgeschichte der Gebildeten in Deutschland", *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* 60 (1980) 395–419.
- VÖLKE, Markus, "Pyrrhonismus historicus" und "fides historica" (Frankfurt am Main 1987).
- VOSS, Jürgen, *Das Mittelalter im historischen Denken Frankreichs (16.–19. Jahrhunderts)* (München 1972).
- WAGENHAMMER, Hans, *Das Wesen des Christentums. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung* (Mainz 1973).
- WAGNER, Harald, *An den Ursprüngen des frühkatholischen Problems: Die Ortsbestimmung des Katholizismus im älteren Luthertum* (Frankfurter theologische Studien 14) (Frankfurt a.M. 1973).
- WALLMANN, Johannes, *Der Theologiebegriff bei Johann Gerhard und Georg Calixt* (BHTh 30) (Tübingen 1961).
- , "Zwischen Reformation und Humanismus. Eigenart und Wirkungen Helmstedter Theologie unter besonderer Berücksichtigung Georg Calixts", *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 74 (1977) 344–370.
- , "Calixt, Georg (1586–1656)", *Theologische Realenzyklopädie* 7 (1981) 552–559.
- , "Union, Reunion, Toleranz. Georg Calixts Einigungsbestrebungen und ihre Rezeption in der katholischen und protestantischen Theologie des 17. Jahrhunderts", in: Heinz DUCHHARDT/Gerhard MAY (Hrsg.), *Union-Konversion-Toleranz. Dimensionen der Annäherung zwischen den christlichen Konfessionen im 17. und 18. Jahrhundert* (VIEG Beiheft 50) (Mainz 2000) 21–37.
- WALLRAFF, Martin, "Die Rezeption der spätantiken Kirchengeschichtswerke im 16. Jahrhundert", in: GRANE/SCHINDLER/WRIEDT 1998, 223–255.
- WAQUET, Françoise, "Qu'est-ce que la République des Lettres? Essai de sémantique historique", *Bibliothèque de l'École des chartes*, 147 (1989) 473–502.
- WARNKE, Martin, "Das Bild des Gelehrten im 17. Jahrhundert", in: Sebastian NEUMEISTER/Conrad WIEDEMANN (Hrsg.), *Res publica litteraria. Die Institutionen der*

- Gelehrsamkeit in der frühen Neuzeit* (Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung 14) 1 (Wolfenbüttel 1987) 1–31.
- WATSON, J. Francis, 'Martin Chemnitz and the Eastern Church: A Christology of the Catholic Consensus of the Fathers', *St. Vladimir's Theological Quarterly* 38 (1994) 73–86.
- WAWERS, Elke, *Swift zwischen Tradition und Fortschritt. Studie zum ideengeschichtlichen Kontext von 'The Battle of the Books' und 'A Tale of a Tub'* (Trierer Studien zur Literatur 16) (Frankfurt a.M./Bern/New York/Paris 1987).
- WEBER, Hans Emil, *Der Einfluß der protestantischen Schulphilosophie auf die orthodox-lutherische Dogmatik* (Leipzig 1908, ND Darmstadt 1969).
- , "Das Bekenntnis und die Konfessionen in der EKd", *Evangelische Theologie* 7 (1947/48) 38–50.
- WEIDEMANN, Heinz, *Gerhard Wolter Molanus, Abt zu Loccum. Eine Biographie*, 2 Bände (SKGNS 3 u. 5) (Göttingen 1925 u. 1929).
- WIEDENHOFER, Siegfried, "Humanismus und Reformation. Zur ökumenischen Bedeutung eines historischen Zusammenhangs", *Stimmen der Zeit* 202 (1984) 332–342.
- WILES, Maurice F., "The Consequences of Modern Understanding of Reality for the Relevance and Authority of the Tradition of the Early Church in our Time", in: Günther GASSMANN/Vilmos VAJTA (Hrsg.), *Tradition im Luthertum und im Anglikanismus* (Oecumenica. Jahrbuch für Ökumenische Forschung 1971/72) (Gütersloh u.a. 1972) 130–145.
- WITTSTADT, Klaus, "Toleranz als erster Schritt des ökumenischen Dialogs. Reunionsvorstellungen Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem (1709–1789) und Jakob Bertholds OFM (1738–1817)", in: N. KLIMEK (Hrsg.), *Universalität und Toleranz. Der Anspruch des christlichen Glaubens* (Essen 1989) 97–109.
- WOLF, Erik, *Grotius, Pufendorf, Thomasius. Drei Kapitel zur Gestaltgeschichte der deutschen Rechtswissenschaft* (Tübingen 1927).
- WOLF, Hubert, *Ketzer oder Kirchenlehrer? Der Tübinger Theologe Johannes von Kuhn* (Mainz 1992).
- WOLLGAST, Siegfried, *Vergessene und Verkannte. Zur Philosophie und Geistesentwicklung in Deutschland zwischen Reformation und Frühaufklärung* (Berlin 1993).
- WRIGHT, David, "George Cassander and the Appeal to the Fathers in Sixteenth-Century Debates About Infant Baptism", in: Leif GRANE/Alfred SCHINDLER/Markus WRIEDT (Hrsg.), *Auctoritas Patrum. Contributions on the Reception of the Church Fathers in the 15th and 16th Century* [sic] (VIEG Beiheft 37) (Mainz 1993) 259–269.
- WUNDT, Max, *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts* (Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte 29) (Tübingen 1939).
- ZEDLER, Johann Heinrich, *Grosses vollständiges Universal-Lexikon* 41 (Leipzig/Halle 1744, ND Graz 1962).
- ZEEDEN, Ernst Walter, *Martin Luther und die Reformation im Urteil des deutschen Luthertums I* (Freiburg 1950).
- ZUR MÜHLEN, Karl-Heinz, "Die Rezeption von Augustins 'Tractatus in Ioannem 80,3' im Werk Martin Luthers", in: GRANE/SCHINDLER/WRIEDT 1993, 271–282.
- , "Der Begriff *ratio* im Werk Martin Luthers", in: Ders., *Reformatorisches Profil: Studien zum Weg Martin Luthers und der Reformation* (Göttingen 1995) 154–173.
- , "Die *auctoritas patrum* in Martin Luthers Schrift 'Von den Konziliis und Kirchen'", in: GRANE/SCHINDLER/WRIEDT 1998, 141–152.

REGISTER

1 PERSONEN

a. *Antike und Mittelalter*

Alexander v. Alexandrien 137
Ambrosius 108, 142, 254
Aristoteles 185, 227, 234 n. 44
Athanasius 108, 133 n. 61, 254
Augustinus 56f, 61, 87 n. 2, 89
n. 11, 96, 103 n. 27, 108, 123, 128f,
138, 142, 147, 158, 160, 166, 185
n. 31, 209, 212f, 241, 248, 254
Basilius v. Cäsarea 108, 147, 254
Bernhard v. Clairvaux 105, 129, 132,
246f
Bonaventura 114 n. 74, 247
Bonifatius III. 88, 105
Cicero 157 n. 7, 233 n. 37
Cyprian 65, 108, 128, 142
Cyrill v. Alexandria 108
Duns Scotus 166 n. 35
Epiphanius v. Salamis 108
Eusebius v. Cäsarea 160
Fulgentius v. Ruspe 108
Gregor d. Große 87f, 133, 137, 254
Gregor VII. 87, 105
Gregor v. Nazianz 108, 254
Gregor v. Nyssa 108
Heinrich v. Gent 166 n. 35
Hieronimus 108, 123 n. 7, 142, 147,
240f, 254
Hilarius v. Poitiers 108
Irenäus 57, 108, 141f, 147
Isidor v. Sevilla 248
Johannes Chrysostomus 108, 147, 254
Justin 108
Klemens v. Alexandria 255
Konstantin d. Große s. Sachen und
Begriffe: Konstantinische Wende
Leo d. Große 108

Markion 253f
Maximus v. Turin 108
Optatus v. Mileve 108
Origenes 108, 137f, 147, 160, 243
n. 69, 253–256
Phokas, Kaiser 88
Polykarp 108, 142
Prosper v. Aquitanien 108
Rufinus 160
Tertullian 104f, 108, 136f, 142, 147,
258
Theodoret 108
Thomas v. Aquin 80 nn. 20, 21,
156, 160, 162, 165f, 181 n. 23, 185
n. 31, 213, 247
Thukydides 184
Vinzenz v. Lérins 32, 34, 56, 96,
102–104, 106f, 161 n. 18, 164, 200f
Wilhelm v. Ockham 166 n. 35

b. *Frühe Neuzeit*

Alexander VIII. 213
Alexander, Natalis 209
Alexandre, Noel s. Alexander, Natalis
Amyrauld, Moses 74
Anna-Sophia v.
Braunschweig-Wolfenbüttel 46
Annatus, Petrus 197 n. 70, 247, 255
n. 104
Arnold, Gottfried 197
August d. J. v. Braunschweig-Wolfenbüttel
42f, 46, 51, 58f, 69
Barbeyrac, Jean 207 n. 97
Baudouin, Francois 31
Bayle, Pierre 195, 207, 210
Becanus, Martin 21, 54
Benedikt XIII. 211
Benedikt XIV. 211
Bergius, Johann 46, 70, 73

- Biondo, Flavio 87 n. 2
 Blondel, David 73f
 Blume, Heinrich 62, 176
 Boineburg, Johann Christian v. 66
 Bonaventura v. Argonne 247 n. 78
 Bosio, Antonio 212
 Bruni, Lionardi 87 n. 2
 Buddeus, Johann Franciscus 197
 n. 69
 Bucer, Martin 127, 180 n. 19
 Büscher, Staats 43–45

 Cajetan 159 n. 12
 Calixt, Friedrich Ulrich 46, 56 n. 84,
 73f, 96
 Calov, Abraham 3, 35 n. 91, 45
 n. 38, 47, 48 n. 47, 49 n. 51, 50
 n. 58, 52 n. 68, 71, 74, 146,
 149–153, 177, 227
 Calvin 31, 157
 Canisius, Heinrich 86 n. 2, 248 n. 87,
 254 n. 103
 Cano, Melchior 90 n. 16, 156–167,
 220, 227
 Carranza, Bartolomé 165
 Casaubonus, Isaac 18, 22f, 36, 67f,
 87 n. 5
 Caselius, Johann 17 n. 7, 18f
 Cassander, Georg 15, 25–27, 30–35,
 58, 214
 Cave, William 103 n. 30
 Chemnitz, Martin 18, 140 n. 103,
 144–146
 Clemens VIII. 213
 Coccejus, Johann 192
 Coddäus, Wilhelm 22
 Comenius, Johann Amos 70, 190f
 Condorcet, Marie-Jean-Antoine-Nicolas
 de 193
 Conring, Hermann 4, 31 nn. 31, 32,
 66, 177, 231
 Conzen, Adam 48 n. 50
 Crocius, Ludwig 73

 Dättrius, Brandan 72
 Dannhauer, Johann 49, 149
 De Dominis, Marcus Antonius 27,
 33–36, 58, 168
 Descartes 194f
 De Thou, Jacques-Auguste 23, 55
 Dreier, Christian 149 n. 138
 Driedo, Johann 156 n. 5
 Du Pin, Louis-Ellies 207, 209
 Dury, John 69f

 Eck, Johannes 123, 131f, 136
 Erasmus v. Rotterdam 16, 25, 48,
 103, 121, 124, 158, 180 n. 19
 Erbermann, Veit 3 n. 4, 48 n. 50,
 59–62, 169–171, 179, 239
 Ernst v. Hessen-Rheinfels 63f, 171f,
 176 n. 5

 Ferdinand I. 30f
 Ferdinand III. 65
 Flacius, Matthias 16 n. 4, 133 n. 67,
 142–144, 146
 Forbesius a Corse 197
 Francolini, Baldassare 217 n. 136
 Friedrich Wilhelm, Kurfürst v.
 Brandenburg 46

 Galilei, Galileo 216 n. 140
 Gerhard, Johann 40, 44, 92, 115,
 146–149, 180 n. 19, 241, 247f
 Gräbner, Johann Ernst 176
 Grotius, Hugo 25, 36, 55, 71f, 73
 n. 150

 Hardouin, Jean 207f, 214 n. 133
 Henrichen, Johann 177
 Hofmann, Daniel 76
 Hornejus, Konrad 44, 50f, 57, 100
 n. 15
 Hülsemann, Johann 3 n. 4, 39 n. 9,
 46, 49 n. 51, 50 nn. 59, 60, 52
 n. 68, 53, 149–152, 227
 Hunnius, Aegidius 115 n. 79, 180
 n. 19
 Hunnius, Nikolaus 115 n. 79, 180
 n. 19, 182
 Hutter, Leonhard 48 n. 50

 Jerusalem, Johann Friedrich Wilhelm
 177f, 198 n. 73, 252
 Johann Friedrich, Herzog v. Hannover
 54 n. 75, 63
 Juan de Santo Tomás 198 n. 76
 Junius, Franciscus 22, 67

 Ladislaus IV. v. Polen 45
 Laternmann, Johann 46, 49f
 Laubruessel, Ignace de 207
 Leclerc, Jean 207, 212 n. 125
 Luther, Martin 26 n. 44, 51, 87, 112
 n. 66, 121–136, 151

 Mabillon, Jean 207, 246f
 Magni, Valerianus 63–65
 Major, Georg 130 n. 43, 140–142

- Martini, Cornelius 17 n. 7, 19f, 57, 76, 80 n. 21
 Meisner, Balthasar 115 n. 79, 181 n. 19
 Melanchthon, Philipp 16 n. 4, 26, 43, 77, 112 n. 66, 125–127, 135–141, 144f, 157
 Mentzer, Balthasar 21, 39
 Meyfarth, Johann Matthäus 42f
 Molanus, Gerhard Wolter 176, 180
 Morelles, Cosmas 21 n. 22
 Mosheim, Johann Lorenz v. 192, 197
 Mühlmann, Johann 61f
 Muratori, Ludovico 211
 Musaeus, Peter 177
 Myslenta, Coelestin 49f, 149

 Neuhaus, Bartold 57f, 62

 Opstraaten, Johannes 167 n. 36
 Osiander, Lukas Jr. 21
 Overbeke, Matthias van 21, 73

 Pareus, David 21, 48, 67
 Petavius, Dionysius 197, 212 nn. 124, 125
 Piscator, Peter jr. 21
 Pius IV. 154 n. 1
 Pius VI. 209
 Planck, Gottlieb Jakob 192

 Quenstedt, Johann 153, 180 n. 19
 Quesnel, Pasquier 209

 Rantzau, Christoph v. 62, 64, 176
 Raphael v. Antwerpen 147 n. 130
 Romstedt, Christian 1

 Sainte-Marie, Honoré de 207, 214 n. 133
 Sattler, Basilius 38–40, 78, 100f
 Scharf, Johann 53
 Schelstrate, Emmanuel 208 n. 106, 214 n. 133
 Schrader, Christoph 53 n. 72, 73
 Semler, Johann Salomo 179f, 192, 197, 240, 252
 Suárez, Francisco 19 n. 15

 Thomassin d'Eynac, Louis de 208 n. 106
 Tillemont, Sébastien Le Nain de 210 n. 117, 212
 Tuckermann, Peter 40
 Turrianus, Augustin 55

 Veronius, Francois 57f, 167f
 Vitoria, Francisco de 156, 165, 198 n. 76
 Vossius, Johann 25, 72f

 Walther, Michael 40, 42
 Weller, Jakob 52 n. 68, 53
 Witzel, Georg 26–30, 31 n. 63, 127, 136, 214

 Zabarella, Jacobo 77 n. 5, 80f
 Zedler, Johann Heinrich 58 n. 48

c. Moderne
 Adams, Henry 192
 Adshead, Kay 184 n. 29
 Alexandre, Monique 257 n. 112
 Altaner, Berthold 242
 Andersen, Elisabeth 230 n. 28
 Aner, Karl 198 n. 73
 Appolis, Emile 211 n. 120
 Arffmann, Kaarlo 121 n. 2, 122 n. 6, 123 n. 12, 125f, 136 n. 76
 Assmann, Aleida 175

 Backus, Irena 220 n. 8
 Barnes, Annie 206 n. 96
 Baron, Hans 187 n. 39
 Barth, Karl 183 n. 25
 Baumgart, Peter 17 n. 6
 Baur, Ferdinand Christian 198
 Bavaud, Georges 212 n. 126
 Beinert, Wolfgang 183 n. 25
 Belda-Plans, J. 158 n. 9
 Bender, Gottfried 180 n. 19
 Benjamin, Walter 223 n. 13
 Benoit, André 5f, 217, 248 n. 89
 Bergamelli, Ferdinando 237 n. 51
 Bertrand, Dominique 212 n. 124
 Beste, Johannes 72 n. 147
 Biemer, Günther 200 n. 80
 Bienert, Wolfgang A. 7, 249 n. 90
 Blaser, K. 202 n. 86
 Blumenberg, Hans 184 n. 28, 185 n. 31, 192 n. 55, 228 n. 26
 Böttigheimer, Christoph 9 n. 28, 27 n. 45, 74 n. 158, 76 n. 2, 98 nn. 5, 10, 100 n. 20
 Bonnefoy, Jean Francois 162 n. 21
 Borgero, Carlo 195 n. 63
 Bori, Pier Cesare 186 n. 37, 235 n. 46
 Borst, Arno 197 n. 71
 Bourdieu, Pierre 189f
 Braudel, Fernand 224 n. 19

- Brecht, Martin 126 n. 26
 Bröder, Petra 30 n. 60
 Brox, Norbert 7, 230 n. 30, 250 n. 91
 Burke, Peter 244 n. 70
 Busch, Hugo 111, 139 n. 97
 Calley, F. 211 nn. 119, 121
 Cancik, Hubert 185 n. 31, 186 n. 34
 Certeau, Michel de 194, 196, 208 n. 105
 Chadwick, Owen 1 n. 1, 191 n. 53, 200 n. 79.81, 214 n. 133
 Chartier, Roger 244 n. 71
 Chaunu, Pierre 24 n. 37
 Chenu, Marie-Dominique 158 n. 9, 184 n. 27, 197 n. 71, 246 n. 77
 Congar, Yves 103 n. 30, 214, 240 n. 56, 247 n. 82, 254 n. 100, 255f, 258
 Conlon, Pierre M. 206 n. 96
 Connerton, Paul 231
 Cottret, Monique 206 n. 96
 Cox, Harvey 193
 Crouzel, Henri 6, 246 n. 77
 Cygan, Jerzy 63 n. 121
 Dagens, Claude 250 n. 92, 252
 Daniel, Ute 234 n. 42
 Danielzyk, Rainer 222 n. 11
 Davillé, Louis 207 n. 103
 Delius, Hans-Ulrich 123 n. 7
 Delumeau, Jean 190 n. 50
 Denzler, Georg 63 n. 121
 Desroches, Vincent 230 n. 28
 Dingel, Irene 38 n. 3, 140 n. 100, 141 n. 103, 142 n. 107
 Dinzelbacher, Peter 244 n. 71
 Ditsche, Magnus 28 nn. 49, 51, 30 n. 57, 186 n. 37
 Dölger, Franz Josef 203f
 Döllinger, Ignaz 213f
 Dörrie, Heinrich 184 n. 28
 Dompnier, Bernard 58 n. 100
 Doutreleau, Louis u. Pierre 236
 Drescher, Hans-Georg 202 n. 89
 Drey, Johann Sebastian 198f
 Drobner, Hubertus R. 5 n. 6, 61 n. 114
 Duffy, Eamon 103 n. 30
 Ebeling, Gerhard 124 n. 14
 Edwards, Mark U. 127 n. 30
 Ehrhard, Albert 204 n. 93
 Eisenstein, Elizabeth 220 n. 6, 229 n. 28
 Engel, Peter 9 n. 28, 76 n. 2, 83 n. 29, 98 nn. 5, 10, 12, 107 n. 46
 Engels, Odilo 233 n. 37
 Erbe, Michael 244 n. 70
 Feige, Gerhard 7, 193 n. 59, 237 n. 51, 250, 252 n. 97, 255 n. 108
 Felmy, Karl Christian 237 n. 51
 Feyerabend, Paul 216 n. 140, 232 n. 34
 Filoramo, Giovanni 187 n. 37
 Foucault, Michel 230 n. 29, 251
 Fraenkel, Peter 136 nn. 77, 81, 138 nn. 88-91, 141 nn. 103, 105, 144 n. 117, 145 n. 126, 147 nn. 128, 130
 Frank, Christian B. M. 143 n. 111
 Frank, G. L. C. 146 n. 126
 Franklin, Julian 195 n. 64
 Frawley, William 194 n. 61
 Freud, Sigmund 1
 Fumaroli, Marc 25 n. 39, 208 nn. 104, 105
 Furet, Francois 210 n. 113, 221 n. 9
 Galtung, Johann 232 n. 34
 Garber, Klaus 24 n. 32
 Geiger, Wolfgang 198 n. 74
 Geißler, Karlheinz A. 193 n. 58
 Gessel, Wilhelm 241 n. 60
 Gèze, Francois 235 n. 41
 Ghellinck, Jean de 211 n. 122
 Gieraths, Gundolf 90 n. 16
 Giesecke, Michael 229 n. 27
 Gössmann, Elisabeth 187 n. 41
 Goetz, Werner 87 n. 2
 Gouthier, Henri 103 n. 30
 Grafton, Anthony 23 n. 31, 195 n. 64
 Grane, Leif 122 n. 6, 123 n. 8, 132 n. 54, 136 n. 76
 Griener, George E. 225 n. 21
 Günther, Horst 233 n. 37
 Gusdorf, Georges 210 n. 115, 216 n. 140
 Gutiérrez, C. 156 n. 6
 Habermas, Jürgen 222 n. 11
 Hae, Park Y. 222 n. 11
 Hägglund, Bengt 81 n. 22, 121 n. 2, 136 n. 81, 140 n. 100, 141 n. 105, 144 n. 119, 147
 Haendler, Klaus 139 n. 38
 Hänggi, Anton 209 n. 109
 Hammerstein, Notker 24 n. 36, 195 n. 64
 Harnack, Adolf v. 179 n. 16, 201f, 203 n. 92, 257
 Hase, Karl von 175
 Hauschild, Wolf-Dieter 251 n. 94

- Hautecoeur, Louis 209 n. 112
 Hazard, Paul 206 n. 96
 Headley, John M. 132 nn. 58, 59,
 135 n. 75, 140 n. 103
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 198
 Heidegger, Martin 217
 Heine, Heinrich 216 n. 139
 Heller, Agnes 236 n. 49
 Helmuth, Johannes 26 n. 44
 Hendrix, Scott H. 121 n. 2
 Henke, Ernst Ludwig Theodor
 16–102 *passim* u.v.m.
 Hennings, Ralph 123 n. 7
 Henze, Barbara 27 n. 46, 28 n. 48,
 29 nn. 52, 55, 56
 Herms, Eilert 183 n. 25
 Herzog, Reinhart 202 n. 89, 248 n. 85
 Heussi, Karl 87 n. 2
 Hödl, Ludwig 182 n. 23
 Höhne, Wolfgang 135 n. 75
 Hoffmann, Georg 181 n. 22
 Hoffmann, Gottfried 125 n. 21, 126
 n. 27
 Hofmann, Michael 103 n. 30, 212
 n. 124
 Hofmeister, Hermann 41 n. 17
 Hohendahl, Peter Uwe 222 n. 11
 Holl, Karl 202
 Holte, Ragnar 8
 Hong, Ki-Su 222 n. 11
 Hornig, Gottfried 178 n. 12, 198 n. 73
 Horst, Ulrich 165 n. 35
 Hübinger, P. E. 249 n. 89
 Huppert, George 210 n. 116
 Hurel, Daniel-Odon 212 n. 127
 Irmscher, Johannes 88 n. 10, 133
 n. 61
 Jacob, Christoph 208 n. 106
 Jacobi, Franz 45 n. 38, 47 n. 45
 Jantsch, Johanna 202 n. 86
 Jauss, Hans R. 188 n. 41
 Jedin, Hubert 155 n. 3
 Jemolo, Arturo Carlo 211 n. 120
 Jonge, Christiaan de 22 n. 24
 Jung, Thomas 234 n. 41
 Junod, Eric 241 n. 60, 242 n. 66, 257
 Kantzenbach, Friedrich Wilhelm 9
 n. 28, 27 n. 45, 30 n. 60, 98 n. 5,
 178 nn. 13, 14, 180 n. 19, 197
 n. 73, 198 n. 73
 Kapitzka, P. 189 n. 42
 Kasper, Walter 183 n. 25, 200, 214
 n. 133
 Kaufmann, Thomas 24 n. 33, 41
 n. 20, 149 n. 138
 Keller-Hüschemenger, Max 182 n. 23
 Kelly, Robert A. 146 n. 126
 Kessler, Stephan Ch. 8 n. 26
 Klauser, Theodor 204 n. 93
 Klein, Wolfgang 235 n. 45
 Knispel, W. 24 n. 35
 Köhler, Walther 103 n. 30, 132 n. 58
 Köpf, Ulrich 198 n. 75
 Körner, Bernhard 156 n. 6, 161 n. 18
 Kohut, Karl 27 n. 44
 Kondylis, Panajotis 234
 Koselleck, Reinhart 185 n. 32, 191
 nn. 51–53, 192 n. 54, 193 nn. 56,
 57, 224 nn. 15, 16
 Kratz, Wilhelm 172 n. 63
 Krauss, Werner 188 n. 41
 Kreiner, Armin 183 n. 25
 Kremer, Jacob 232 n. 35
 Kretschmar, Georg 6, 131 n. 50, 193
 n. 59, 203 n. 92
 Krogh-Tønning, Knud 72 n. 150
 Krüger, Friedhelm 180 n. 19
 Krüger, Hans-Peter 222 n. 11
 Kuhn, Johannes 199
 Lang, Albert 161 n. 18, 182 n. 23
 Larentzakis, Gregor 7
 Lash, Nicholas 200 n. 80
 Lecler, Joseph 28 n. 47, 30 n. 60
 Leclercq, Jean 215 n. 137, 243 n. 67
 Leeuwen, P. van 166 n. 35, 201 n. 84
 LeGoff, Jacques 196 n. 66, 244
 n. 70, 245 n. 72
 Lehmann, Karl 243 n. 68
 Leinsle, Ulrich G. 19 n. 15
 Leroi-Gourhan, André 194 n. 62,
 196 n. 66
 Leube, Hans 97 n. 5, 98
 Levinas, Emmanuel 184
 Levy-Strauss, Claude 194
 Lewalter, Ernst 19 n. 15, 77 n. 5
 Lipps, M. A. 197 n. 72
 Lob-Hüdepohl, Andreas 222 n. 11
 Löhr, Gabriel M. 55 n. 78
 Lohse, Bernhard 122 n. 6, 126 n. 26,
 132 nn. 56, 58
 Loisy, Alfred 202
 Luhmann, Niklas 224 n. 18
 Luneau, André 185 n. 31
 Lyon, B. 249 n. 89
 McLuhan, Marshall 220 n. 6
 Mager, Inge 9 n. 28, 17 n. 7, 38

- nn. 3, 5, 39 n. 8, 42 n. 23, 45
 n. 38, 70 n. 140, 73 n. 150, 76
 nn. 1, 2, 77 n. 6, 78 n. 12, 97f,
 175 n. 2, 177 n. 9
 Maisano, Riccardo 212 n. 124
 Malcolm, Noel 33 nn. 70, 71, 73,
 74, 34 n. 76, 35 n. 87, 36 n. 92
 Mannerman, Tuomo 26 n. 44
 Marksches, Christoph 132 n. 58, 249
 n. 90
 Martin, Henri-Jean 210 n. 113
 Massner, Joachim 143 n. 113, 144
 n. 121
 Mau, Rudolf 121 n. 2
 Maurer, Wilhelm 133 n. 59
 May, Gerhard 125 n. 23, 204 n. 93
 Mehlhausen, Joachim 140 n. 102
 Meier, Christian 233 n. 37
 Meijering, Ernst P. 202 n. 86
 Meinhold, Peter XI, 142 n. 110, 143
 nn. 111, 115, 116
 Melville, Gert 185 n. 31
 Ménard, Étienne 160 n. 14
 Merton, Robert K. 188 n. 42
 Metz, Johann Baptist 223
 Meuthen, Erich 55 n. 78
 Meyer, Harding 182 n. 25
 Miccoli, Giovanni 186 n. 37
 Möhler, Johann Adam 198f, 201 n. 83
 Moldaenke, Theodor 49 n. 55, 144
 n. 12
 Momigliano, Arnaldo 186 n. 36, 195
 n. 64
 Moos, Peter von 189 n. 42, 234
 Morghen Raffaello 212 n. 123
 Mühlenberg, Ekkehard 7, 122 n. 6,
 247 n. 81
 Müller, Hans-Joachim 45 n. 38, 47
 n. 45, 191 n. 51
 Muhlack, Ulrich 195 n. 64
 Muhrmann-Kahl, Michael 224 n. 17

 Nadin, Mihai 234
 Neddermeyer, Uwe 87 n. 2
 Neufeld, Karl-Heinz 202 n. 86
 Neuner, Peter 181 n. 22
 Neveu, Bruno 203 n. 91, 206 n. 96,
 207 nn. 97, 101, 102, 208 n. 104,
 209 nn. 107, 110, 210 nn. 113, 117,
 211 nn. 118, 120, 213 n. 129
 Newman, John Henry 1, 200f
 Niethammer, Lutz 234 n. 41
 Nietzsche, Friedrich 185 n. 31, 236
 n. 50
 Nikolaou, Theodoros 7

 Nitzsch, Friedrich 205 n. 85, 241,
 255
 Nolte, Maria E. 30 n. 60, 31 n. 63
 Norelli, Enrico 143 n. 113, 144 n. 121
 Nowotny, Helga 234

 Oberman, Heiko O. 221 n. 10
 Odier, Jeanne Bignami 212 n. 123
 Oexle, Otto Gerhard 216 n. 141
 Orcibal, Jean 213 n. 128
 Osiander, Andreas 125 n. 23
 Osten-Sacken, Peter von der 202 n. 87
 Overbeck, Franz 201, 203 n. 92,
 240f, 255

 Palmer, Robert R. 208 n. 106
 Passaglia, Carlo 200f
 Pattison, Mark 23 n. 31
 Péguy, Charles 242 n. 67
 Pellegrino, Michele 215 n. 137
 Peri, Vittorio 254 n. 101
 Perrone, Giovanni 200
 Petersen, Peter 77 n. 5
 Petitmangin, Pierre 211 n. 122
 Pietri, Charles 215 n. 137
 Pilhofer, Peter 186 n. 35
 Piszcz, Edmund 45 n. 38
 Pitassi, Maria C. 212 n. 124
 Pius XII. 209
 Pollmann, Karla E. 178 n. 13
 Polman, Pontien 90 n. 16
 Popán, Flavio 90 n. 16
 Popper, Karl R. 217, 225
 Posthumus Meyjes, Guillaume H. M.
 25 n. 40
 Poulat, Emile 202 n. 87, 231
 Preger, Wilhelm 142 n. 109, 143
 n. 111
 Pricoco, S. 240 n. 58

 Quantin, Jean-Louis 205 n. 95, 206
 n. 96, 215 n. 136, 247 nn. 78, 80,
 248 n. 83

 Rademaker, Cornelis S. M. 73 n. 152
 Raphael, Lutz 244 n. 70
 Rapp, Friedrich 193 n. 56
 Ratzinger, Joseph 6f, 215 n. 138, 245
 n. 74, 248, 253, 256, 258
 Raulff, Ulrich 244 n. 71
 Rautenberg, Ursula 190 n. 47
 Reid, J. K. S. 124 n. 14
 Reiser, Marius 232 n. 35
 Remmert, Volker R. 216 n. 140
 Remgstorf, Karl Heinrich 73 n. 150
 Ricoeur, Paul 194 n. 61, 230

- Riedel, Volker 178 n. 14
 Ritschl, Otto 20 n. 19, 23 n. 31, 97
 n. 5, 98, 114 n. 73, 115 n. 79, 136
 n. 76, 180 n. 19
 Ritter, J. 193 n. 56
 Rötzer, Hans Gerd 187 n. 41
 Romilly, Jaqueline de 184 n. 29
 Rommel, Christoph von 172 n. 61
 Rondeau, Marie-Josèphe 215 n. 137
 Rousseau, O. 246 n. 76
 Rüsen, Jörn 234 n. 42
 Ruh, Ulrich 237 n. 51

 Schäfer, Ernst 132 n. 58
 Schäfer, Ph. 198 n. 73
 Schatz, Klaus 203, 245 n. 75
 Scheel, Günter 207 n. 103
 Scheible, Heinz 143 nn. 111, 113–115
 Schell, Hermann 204 n. 93
 Scherer, Emil Clemens 144 n. 117,
 147 n. 130
 Schian, Ruth 164 n. 29, 185 n. 33
 Schindler, Alfred 125 n. 21
 Schindling, Anton 19 n. 15
 Schmaus, Michael 166 n. 35
 Schmidt, Georg 42 n. 22
 Schmidt, Martin 69 n. 138, 144 n. 121
 Schmitz, H.-J. 248 n. 86
 Schmuttermayr, Georg 238 n. 52
 Schnädelbach, Herbert 202 n. 90,
 224 n. 17
 Schneemelcher, Wilhelm 7, 202 n. 86
 Schöllgen, Georg 204 n. 93
 Schoor, Rob van de 25 n. 41, 31
 n. 62, 32 n. 68, 73 n. 150
 Schott, Rüdiger 194 n. 61
 Schüssler, Hermann 9 n. 28, 20
 n. 18, 23 n. 31, 27 n. 45, 45 n. 38,
 50 n. 60, 53, 69 n. 138, 70 n. 139,
 73 nn. 150, 151, 75 n. 160, 85
 n. 39, 98 nn. 5, 9, 10, 12, 100
 n. 20, 114 n. 73, 153 n. 158, 176
 n. 47, 177 n. 10
 Schultes, Reginald M. 181 n. 22
 Schulze, Manfred 121 n. 2
 Seeberg, Erich 23 n. 31
 Seeberg, Reinhold XI, 112 n. 66, 198
 Seifert, Arno 87 n. 2
 Selge, Kurt-Victor 121 n. 2, 122
 n. 6, 123 n. 12, 132 n. 52
 Sellin, Volker 244 n. 71
 Sieben, Hermann Josef 212 n. 124,
 248 n. 87, 254 n. 103
 Simone, Franco 210 n. 116
 Siniscalco, Paolo 201 n. 85, 241 n. 60

 Solé, Jacques 195 n. 64, 210 n. 114
 Soman, Alfred 24 n. 32
 Sparn, Walter 77 n. 5, 182 n. 24
 Speyer, Wolfgang 230 n. 30
 Spörl, Johannes 186 n. 35
 Staubach, Nikolaus 187 n. 38
 Stauffer, Richard 31 n. 62
 Stegemann, Ekkehard W. 205 n. 85
 Stegmann, André 30 n. 60
 Steiger, Johann Anselm 146 n. 127
 Stichweh, Rudolf 25 n. 39
 Stisser, Karl Adolf 69 n. 138, 70 n. 139
 Stockmeier, Peter 186 n. 35
 Stöve, Eckehart 224 n. 18
 Studer, Basil 215 n. 137, 249, 256
 n. 111
 Stupperich, Robert 136 nn. 78, 81

 Tellechea Idígoras, J. I. 165 n. 34
 Tetz, Martin 201 n. 85, 203 n. 93,
 241 n. 62
 Thadden, Rudolf von 73 n. 153
 Theobald, Michael 237 n. 51
 Thomasius, Gottfried 198
 Tiedemann, Rolf 223 n. 13
 Track, Joachim 218 n. 4
 Trapè, Agostino 215 n. 137, 255
 Trippen, Norbert 204 n. 93
 Troeltsch, Ernst 184 n. 28, 202, 204,
 225 n. 21, 241 n. 65
 Trunz, Erich 24 nn. 34, 38, 42 n. 24
 Trusen, Winfried 28 n. 49–51

 Valeske, Ulrich 180 n. 19, 182 n. 23,
 183 n. 25
 Vaussard, Maurice 211 n. 119
 Vellico, A. 166 n. 35
 Verheus, Simon L. 143 n. 113
 Vicaire, Marie-Humbert 165 n. 33
 Vierhaus, Rudolf 25 n. 39
 Völkel, Markus 195 n. 64
 Voss, Jürgen 87 n. 2

 Wagenhammer, Hans 180 n. 19, 202
 n. 86
 Wagner, Harald 144 n. 118, 121
 Walgrave, Jan H. 200 n. 80
 Wallmann, Johannes 17 n. 5, 26
 n. 43, 44 n. 76, 67 n. 133, 76
 nn. 2–4, 77 n. 5, 80 n. 20, 81
 n. 23, 98 n. 5.10, 116 n. 82, 175
 n. 2, 176 n. 3, 178 n. 15
 Wallraff, Martin 143 n. 113
 Waquet, Françoise 25 n. 39
 Warnke, Martin 1
 Watson, J. Francis 146 n. 126

- Wawers, Elke 188 n. 42
 Weber, H. E. 77 n. 5, 152 n. 153
 Weidemann, Heinz 176 n. 6
 Weiss, Bardo 186 n. 35
 Weisweiler, Jochen 229 n. 28
 Wiedenhofer, Siegfried 26 n. 44
 Wijngaards, Augustinus N. M. 212
 n. 125
 Wiles, Maurice 8, 195 n. 63, 250 n. 92
 Wittgenstein, Ludwig 253
 Wittstadt, Klaus 178 n. 13
 Wolf, Erik 73 n. 150
 Wollgast, Siegfried 19 n. 15
 Woodmansee, Martha 230 n. 28
 Wright, David 31 n. 63
 Wundt, Max 19 n. 15, 77 n. 5
 Zeeden, Ernst Walter 88 n. 6
 Zur Mühlen, Karl-Heinz 123 n. 7,
 127 n. 30, 129f, 235 n. 73

2 SACHEN UND BEGRIFFE

- Äternismus 184f, 190
antiquitas (ecclesiastica) 29f, 32, 34f,
 87–90, 104–106, 133, 137f, 144
 n. 121, 170, 245–249
 Altersargument 89f, 104f, 110, 129,
 136f, 164f, 185–189, 244
 Altkatholiken 27, 213f
Annales-Schule 244f
 Apostolikum (u. andere ökumenische
 Bekenntnisse) 32, 34, 51, 59–61,
 64, 68, 70f, 73, 85, 96, 107, 113,
 116, 138, 150f, 169f, 180f, 205
 Anglikanismus 33, 36, 173, 248
 Arkandisziplin 208 n. 106
Auctorem fidei (1794) 209
auctoritas 221–223, 226–230
 Augsburger Interim (1548) 140
 Authentizität 230
 Autorschaft 229f, 238
 Buchdruck 220f, 229, 234
 Calvinismusvorwurf (gegen Calixt)
 39f, 47f
 Colloquium Charitativum s.
 Religionsgespräch (Thorn)
communio sub utraque 33 n. 68, 56, 58
 Confessio Augustana 44f, 51, 58, 151,
 168
consensus 29, 44, 51, 56 n. 88, 70, 72,
 85, 249–253
consensus quinquesaecularis 9–11, 96–117
 u.ö.
 Decretum Gratiani 123 n. 7, 128
depositum fidei s. Tradition: statisch
devotio moderna 187 n. 38
 dissensus patrum 128, 150f, 177f
 Dogmengeschichte 197–202
 Dreißigjähriger Krieg 40–42, 98–101
 Echtheitskritik s. Authentizität
 Episkopalismus 208f, 212f
 Epochengrenze s. Geschichte:
 Periodisierung; Väterzeit
exemplum 223, 233f
 Fälschung s. Authentizität
 Familienähnlichkeit 253, 257f
fides acquisita 77, 79f
fides implicita 113, 181, 205 n. 94
 Fortschritt 191–193, 224f
 Fundamentalartikel 29, 31f, 34, 45f,
 57, 59, 64, 66, 68f, 79, 81,
 100–102, 109f, 111–116, 149–151,
 168, 179–183
 Gallikanismus 206–216
 Gelehrtenrepublik 20–27, 35
 Genese, normative 245f
 Geschichte
 – Beschleunigung 192
 – Dekadenzmodell 28, 86–90,
 132, 137f, 201 n. 86, 209, 248f
 – Dynamik 191f, 194
 – Geschlossenheit 190
 – Linearität 184–186, 223f
 – *magistra vitae* 185, 233 n. 37
 – Periodisierung 86–89, 247–249
 – Statik 189
 – Zeitlosigkeit 233–237
 – als Wissenschaft 23 n. 32, 192,
 195f
 Hauptlehre s. Fundamentalartikel
 Heilsnotwendige Lehre s.
 Fundamentalartikel
 Helmstedt, Universität 17–20, 38
hierarchia veritatum 183 n. 25
historia 233
 Historisch-kritische Methode 232f, 237f
 Historismus 202, 216, 224f, 231f
Humani generis (1950) 155 n. 2, 209
 Humanismus 15–36, 86–95, 131–133,
 135f, 166, 187, 220

- Index librorum prohibitorum 23 n. 32, 208f
- Indifferentismus 168
- Individualisierung 220f, 236
- Inkulturation 5, 6
- Ireniktypen
- „humanistische“ 25f
 - „konfessionelle“ 25f
 - „altkatholische“ 27–36
- Irrtumslosigkeit 109f, 134, 162f
- Jansenismus (s.a. Gallikanismus) 36, 167 n. 36, 195 n. 64, 209–211, 213
- Josephinismus 213 n. 130
- Kanonbildung 6, 61, 166, 245
- Kindertaufe s. Wiedertaufe
- Kirche 3f (als Horizont der Theologie), 61 (Autorität), 226–231 (Ort der Väterautorität), 236–240 (als Interpretationsgemeinschaft), 242f
- Kirchenbegriff 26, 31f, 34, 46, 58, 64–66, 72, 74f, 134f, 139f, 144, 152, 168–171
- Kirchengeschichte s. theologia historica
- Kirchenväter 108,
- Begriff 247f, 254–258
 - als Experten 222
 - ökumenische Bedeutung (Stellen in Auswahl) 4–8, 28–36, 45f, 57, 68, 72, 101, 249–253
 - Popularisierung 231
 - als Texte 230
- Konfessionalisierung 176
- Konkordienformel 38, 40, 51, 151, 178
- Konsensargument 106–108, 163f, 185, 251–254
- Konsistorium (in Wolfenbüttel) 38–40, 50–52, 78, 100f
- Konstantinische Wende 87–89, 133 n. 61, 248
- Konversion 28, 33, 54 n. 75, 57, 62–64, 176, 200
- Konzil
- Ferrara-Florenz 252
 - Trient 61f, 140, 142, 145, 154–156, 178, 254
 - Vatikan I 154 n. 2
 - Vatikan II 182, 183 n. 25, 201, 213, 215
- Konzilien, altkirchliche 6, 247f, 251f, 254
- Kryptopapismusvorwurf (gegen Calixt) 40, 43f
- „Latermannsche Händel“ 49f
- Latitudinarianer 191 n. 53, 200
- Leipziger Disputation (1519) 122–124, 131–133, 136
- loci theologici* 81, 90 n. 16, 145–147, 156–167
- longue durée* 244f
- Lutherische Orthodoxie 38–54, 146–152, 180–182
- Magdeburger Zenturien 142–144, 187 n. 40, 193 n. 58
- magistri probabiles/probati* s. Kirchenväter
- Mauriner 211f
- mémoire extériorisée* 194, 196
- Modernismus 196 n. 67, 202–204, 209
- Mortalium animos* (1928) 183 n. 25
- nouvelle théologie* 196 n. 67, 209, 215 n. 137
- Obskurantismus (s.a. Geschichte: Dekadenzmodell) 209
- Offenbarungsbegriff 182, 199, 215
- Papstgeschichte 87f, 89 n. 11, 133, 137f
- Papsttum (s.a. Papstgeschichte) 33 n. 38, 34f, 46, 55, 56 n. 88, 60f, 64–66, 72, 169–172
- Patrologie (als literarische Gattung) 137, 146f, 240f
- Patristik/Patrologie (als wissenschaftliche Disziplin) 10, 148, 197f, 201, 240–243
- Pluralisierung 220f, 250
- Port-Royale 212
- Postmoderne 11 n. 33, 234–236, 251
- Querelles des anciens et des modernes 187–189
- Regionalismus 56 n. 88, 208f, 212f
- Reformation als Restauration 87f, 152, 187
- Reichspatriotismus 41f, 62, 66f
- Religionsgespräch
- Leipzig (1539) 29, 127f
 - Poissy 31
 - Thorn 3 n. 4.5, 45–48, 70f, 148, 170 n. 56
- Relativismus, historischer 197f, 201–203, 224f, 232
- Rezeption 227–231, 235–240
- Römische Schule 200f
- Scholastik 91, 132, 134, 166, 184 n. 27, 247

- Sächsischer Generalkonvent 39f, 50, 148
- sancti veteres* s. Kirchenväter
- Schriftprinzip (im Verhältnis zur Väterautorität) 32, 57, 61, 70, 72f, 82f, 93f, 103f, 123–127, 134–136, 141, 144f, 148, 154–156, 161–163, 165f, 179
- Schule von Salamanca 156, 198 n. 76
- sola scriptura* (s.a. Schriftprinzip) 122–124, 139f
- successio* 140f
- Synkretismus 48f, 149f
- Synkretistischer Streit 45–54
- Synode
- Charenton 73f
 - Pistoia 209 n. 111
- theologia historica* (s.a. Patristik; Dogmengeschichte) 17f, 91f, 102, 197
- theologia patristica* s. Patristik
- theologia positiva* 197
- Theologie
- Begriff 76–85
 - historische Methode 90–95, 101, 134f
 - als Entscheidungsinstanz 59, 64, 169f
 - im Verhältnis zur kirchlichen Autorität 169–171
 - im Verhältnis zum Glauben 79f, 111, 114, 116
 - im Verhältnis zu den anderen Wissenschaften 38 n. 4, 80, 164 n. 32
 - als praktische Wissenschaft 80f
 - als rationale Wissenschaft 78–80, 152 n. 155
- Toleranz 66f, 176–179, 252
- Tradition (s.a. Geschichte; Schriftprinzip)
- altkirchliche s. *consensus quinq̄saecularis*
 - Begriff (in Auswahl) 5, 90, 102–111, 134–146, 213–215
 - als 2. Erkenntnisprinzip 44, 84, 93f, 151, 153
 - Krise 42f (im Luthertum), 175, 195f (in europäischer Kultur), 231 (im Katholizismus)
 - *notae legitimae traditionis* 104 (universitas), 104–106 (antiquitas), 106–108 (consensus) (s.a. Altersargument; *antiquitas*, Konsensargument)
 - statisches ~verständnis 151, 177, 181, 189, 198, 200f, 214, 226, 231
 - ungeschriebene (traditio non-scripta) 31 n. 63, 144f, 156, 161, 208, 215 n. 135
- Traktarianer 214
- Tridentinum s. Konzil: Trient
- Tübinger Schule 198–200
- Ubiquitätslehre 39
- Vaticanum s. Konzil: Vatikan
- Vernunft (im Verhältnis zur Offenbarung und zur Tradition) 44, 76, 79, 82f, 123, 133, 135 n. 73, 195, 206, 221–223
- „Verwissenschaftlichung“ (von Theologie, Geschichte und Patristik im Sinne eines rationalistischen Wissenschaftsbegriffs) 2f, 76–85, 194–196, 204–216
- Väterrezeption
- atomistische 235f
 - Individualisierung der ~ 220f, 236
 - Katholisierende Wirkung der ~ 40, 43f, 176, 179 n. 16, s.a. Konversion
 - Pluralisierung der ~ 220f, 250
- Wiedertaufe 31 n. 63, 128f, 131, 134f, 137f
- Zwergen auf den Schultern von Riesen 188f

SUPPLEMENTS TO VIGILIAE CHRISTIANAE

30. Kees, R.J. *Die Lehre von der Oikonomia Gottes in der Oratio catechetica Gregors von Nyssa*. 1995. ISBN 90 04 10200 0
31. Brent, A. *Hippolytus and the Roman Church in the Third Century*. Communities in Tension before the Emergence of a Monarch-Bishop. 1995. ISBN 90 04 10245 0
32. Runia, D.T. *Philo and the Church Fathers*. A Collection of Papers. 1995. ISBN 90 04 10355 4
33. De Coninck, A.D. *Seek to See Him*. Ascent and Vision Mysticism in the Gospel of Thomas. 1996. ISBN 90 04 10401 1
34. Clemens Alexandrinus. *Protrepticus*. Edidit M. Marcovich. 1995. ISBN 90 04 10449 6
35. Böhm, T. *Theoria – Unendlichkeit – Aufstieg*. Philosophische Implikationen zu *De vita Moysis* von Gregor von Nyssa. 1996. ISBN 90 04 10560 336.
Vinzent, M. *Pseudo-Athanasius, Contra Arianos IV*. Eine Schrift gegen Asterius von Kappadokien, Eusebius von Cäsarea, Markell von Ankyra und Photin von Sirmium. 1996. ISBN 90 04 10686 3
36. Vinzent, M. *Pseudo-Athanasius, Contra Arianos IV*. Eine Schrift gegen Asterius von Kappadokien, Eusebius von Cäsarea, Markell von Ankyra und Photin von Sirmium. 1996. ISBN 90 04 10686 3
37. Knipp, P.D.E. *'Christus Medicus' in der frühchristlichen Sarkophagskulptur*. Ikonographische Studien zur Sepulkralkunst des späten vierten Jahrhunderts. 1998. ISBN 90 04 10862 9
38. Lössl, J. *Intellectus gratiae*. Die erkenntnistheoretische und hermeneutische Dimension der Gnadenlehre Augustins von Hippo. 1997. ISBN 90 04 10849 1
39. Markell von Ankyra. *Die Fragmente. Der Brief an Julius von Rom*. Herausgegeben, eingeleitet und übersetzt von Markus Vinzent. 1997. ISBN 90 04 10907 2
40. Merkt, A. *Maximus I. von Turin*. Die Verkündigung eines Bischofs der frühen Reichskirche im zeitgeschichtlichen, gesellschaftlichen und liturgischen Kontext. 1997. ISBN 90 04 10864 5
41. Winden, J.C.M. van. *Archè*. A Collection of Patristic Studies by J.C.M. van Winden. Edited by J. den Boeft and D.T. Runia. 1997. ISBN 90 04 10834 3
42. Stewart-Sykes, A. *The Lamb's High Feast*. Melito, *Peri Pascha* and the Quartodeciman Paschal Liturgy at Sardis. 1998. ISBN 90 04 11236 7
43. Karavites, P. *Evil, Freedom and the Road to Perfection in Clement of Alexandria*. 1999. ISBN 90 04 11238 3
44. Boeft, J. den and M.L. van Poll-van de Lisdonk (eds.). *The Impact of Scripture in Early Christianity*. 1999. ISBN 90 04 11143 3
45. Brent, A. *The Imperial Cult and the Development of Church Order*. Concepts and Images of Authority in Paganism and Early Christianity before the Age of Cyprian. 1999. ISBN 90 04 11420 3

46. Zachhuber, J. *Human Nature in Gregory of Nyssa*. Philosophical Background and Theological Significance. 1999. ISBN 90 04 11530 7
47. Lechner, Th. *Ignatius adversus Valentinianos?* Chronologische und theologiegeschichtliche Studien zu den Briefen des Ignatius von Antiochien. 1999. ISBN 90 04 11505 6
48. Greschat, K. *Apelles und Hermogenes*. Zwei theologische Lehrer des zweiten Jahrhunderts. 1999. ISBN 90 04 11549 8
49. Drobner, H.R. *Augustinus von Hippo: Sermones ad populum*. Überlieferung und Bestand - Bibliographie - Indices. 1999. ISBN 90 04 11451 3
50. Hübner, R.M. *Der paradox Eine*. Antignostischer Monarchianismus im zweiten Jahrhundert. Mit einen Beitrag von Markus Vinzent. 1999. ISBN 90 04 11576 5
51. Gerber, S. *Theodor von Mopsuestia und das Nicänum*. Studien zu den katechetischen Homilien. 2000. ISBN 90 04 11521 853. Marcovich, M. (ed.). *Athenagorae qui fertur*. De resurrectione mortuorum. 2000. ISBN 90 04 11896 9
52. Drobner, H.R. and A. Viciano (eds.). *Gregory of Nyssa: Homilies on the Beatitudes*. An English Version with Commentary and Supporting Studies. Proceedings of the Eighth International Colloquium on Gregory of Nyssa (Paderborn, 14-18 September 1998) 2000 ISBN 90 04 11621 4
53. Marcovich, M. (ed.). *Athenagorae qui fertur*. De resurrectione mortuorum. 2000. ISBN 90 04 11896 9
54. Marcovich, M. *Origines: Contra Celsum Libri VII*. ISBN 90 04 11976 0 *In preparation*.
55. McKinion, S. *Words, Imagery, and the Mystery of Christ*. A Reconstruction of Cyril of Alexandria's Christology. 2001. ISBN 90 04 11987 6
56. Beatrice, P.F. *Theosophia, An Attempt at Reconstruction*. ISBN 90 04 11798 9 *In preparation*.
57. Runia, D.T. *Philo of Alexandria: An Annotated Bibliography 1987-1996*. 2001. ISBN 90 04 11682 6
58. Merkt, A. *Das patristische Prinzip*. Eine Studie zur theologischen Bedeutung der Kirchenväter. 2001. ISBN 90 04 12221 4
59. Stewart-Sykes, A. *From Prophecy to Preaching*. A Search for the Origins of the Christian Homily. 2001. ISBN 90 04 11689 3
60. Lössl, J. *Julian von Aeclanum*. Studien zu seinem Leben, seinem Werk, seiner Lehre und ihrer Überlieferung. 2001. ISBN 90 04 12180 3